

Nova História

Georges Duby
AS TRÊS ORDENS
ou o imaginário do feudalismo



Editorial Estampa

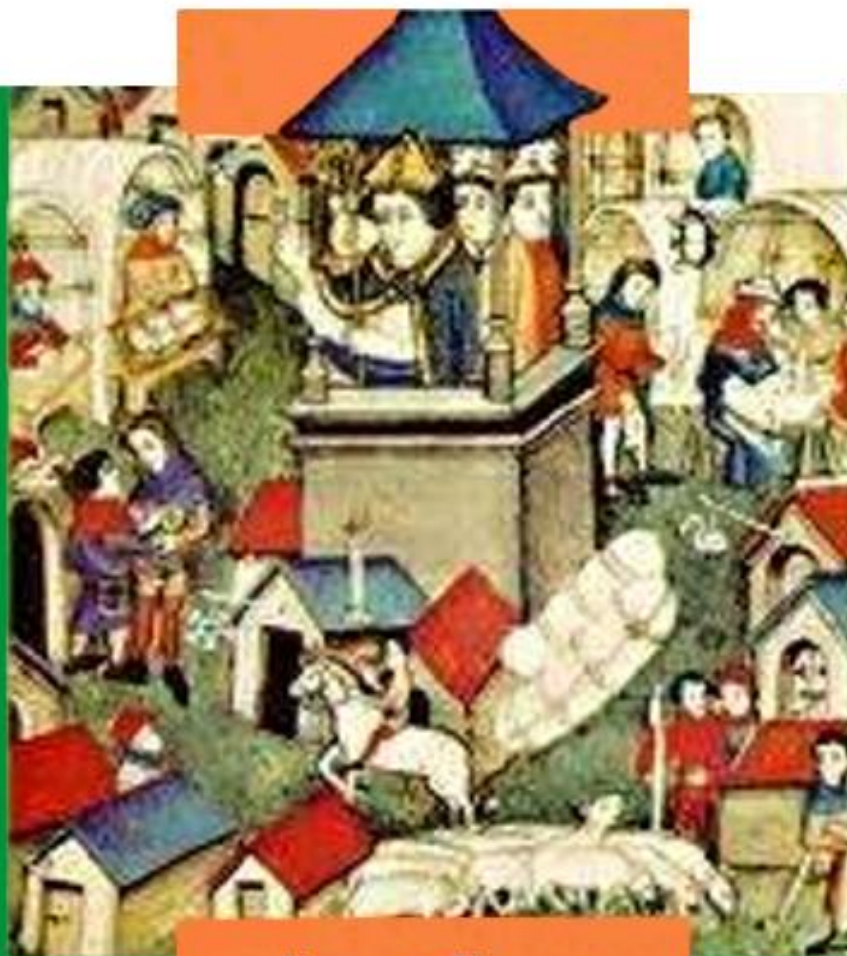


Nova História

Georges Duby

AS TRÊS ORDENS

ou o imaginário do feudalismo



Editorial Estampa

Georges Duby

AS TRÊS ORDENS

ou o Imaginário do Feudalismo

2ª edição

1994
EDITORIAL ESTAMPA

FICHA TÉCNICA:

Título original: *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du Feodalisme*

Tradução: Maria Helena Costa Dias

Capa: José Antunes

Ilustração da capa: Benção da Feira de Lendit, St. Denis Illuminura, Biblioteca Nacional, Paris.

1ª edição: Editorial Estampa, 1982

Impressão e acabamento: Rolo & Filhos – Artes Gráficas, Lda.

Depósito Legal nº 80110/94

ISBN 972-33-0992-0

Copyright: © Éditions Gallimard, 1978

© Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1982
para a língua portuguesa

Em Dezembro de 1970, começo a ensinar em Paris e procuro cercar-me de investigadores. Jacques Le Goff auxilia-me. O seminário organiza-se. Decidimos ambos reflectir sobre a imagem da sociedade trifuncional nas suas primitivas expressões. Durante três anos, nesta equipa e também naquela que continuo a dirigir em Aix-en-Provence, as intervenções, as discussões abordam este problema. Fecundas. Em Março de 1973, Georges Dumézil aceita que, numa sessão final, lhe apresentemos as nossas conclusões. Tentei reunir os resultados dispersos do nosso inquérito, ordená-los, completá-los, e surgiu este livro. Procurei ter o cuidado de atribuir a cada um dos seus autores os dados mais decisivos. Porém, não me foi possível nomear todos os que, às vezes com uma simples frase, esclareceram este ou aquele ponto deste campo obscuro. Eles reconhecerão o que lhes deve esta obra. Limito-me a dizer que grande parte lhes pertence. **[Pg. 009]**

*Beaurecueil, Julho de
1978.*

[Pg. 010] Página em branco

[Pg. 011] Título

[Pg. 012] Página em branco

CAMPO DE INVESTIGAÇÃO

“Uns dedicam-se particularmente ao serviço de Deus; outros garantem pelas armas a defesa do Estado; outros ainda a alimentá-lo e a mantê-lo pelos exercícios da paz. São estas as três ordens ou estados gerais da França: o Clero, a Nobreza e o Terceiro Estado”.

Esta é uma das afirmações com que abre o *Tratado das Ordens e Simples Dignidades* que Charles Loyseau, parisiense, publicou em 1610 e que, ao ser conhecido, logo foi considerado muito útil, sendo sucessivamente editado durante o século XVII. Por estas palavras se definia a ordem social – quer dizer a ordem política –, o mesmo é dizer a ordem simplesmente. Três “estados”, três categorias estabelecidas, estáveis, três divisões hierarquizadas. Semelhante à escola, semelhante à sociedade-modelo onde a criança aprende a estar sentada, sossegada, a manter-se no seu lugar, a obedecer, a classificar-se. A classe: os grandes, os médios, os pequenos: o primeiro, o segundo e o terceiro estados. Ou, se preferirmos, as três “ordens” – esta é visivelmente a palavra preferida por Loyseau. A classe mais elevada voltada para o céu, as duas outras viradas para a terra, mas todas elas empenhadas em manter o *Estado* (desta vez com maiúscula), procurando a ordem média a segurança, a inferior alimentando as restantes. Três funções pois, complementares. Solidariedade triangular. Triângulo: uma base, um vértice e, sobretudo, essa ternaridade que, misteriosamente, procura o sentido do equilíbrio.

Porque, quando Loyseau, na página 53 da edição de 1636, fala da nobreza, afirma claramente que se trata de um corpo múltiplo em que se sobrepõem graus, estratos, que tudo é questão de casta, de direito adquirido, ainda que haja sempre quem lute para ser o primeiro a franquear a soleira da porta, a sentar-se, a pôr o chapéu. Loyseau pretende também pôr ordem nesta complexidade. Escolheu para isso dividir os múltiplos graus em três escalões. Por que três? Não há tradição, nem costume, nem autoridade que imponha a tripartição. “*Porque – diz Loyseau – a mais perfeita divisão é aquela que se verifica [Pg. 013] entre as três espécies*”. A mais perfeita: é disso bem que se trata, na verdade. De perfeição. De facto, o importante é determinar, entre o emaranhado, entre a desordem do universo sublunar, quais os eixos de uma construção harmoniosa e racional que pareça corresponder aos desígnios do Criador.

Sem dúvida: se a triplicidade dos estados ou ordens gerais constitui um fundamento inabalável sobre o qual a monarquia do Antigo Regime resolveu apoiar-se, é porque o encaixe das estruturas ternárias onde se

inserir as relações sociais está ele próprio inserido em estruturas globais, as do universo inteiro, visível e invisível. Isto afirma Loyseau num prévio desenrolar, prólogo que não deve ler-se apenas como prova de bravura, porque ele é essencial. Justificativo.

“Deve haver ordem em todas as coisas, seja na direcção das conveniências sociais, seja nas próprias conveniências”. Para que cada “coisa” se acomode no seu lugar e para que todas elas sejam dirigidas. Consideremos a hierarquia das criaturas e os seus três estádios. Em baixo estão os seres inanimados, evidentemente classificados segundo o seu grau de perfeição. Dominando tudo, acham-se as “inteligências celestes”, os anjos, bem o sabemos ordenados segundo uma ordem imutável. No meio, ficam os animais, que Deus submeteu aos homens. Quanto a estes – são eles o objecto do *Tratado* –, porque têm a liberdade de escolher entre bem e o mal, vivem em menor estabilidade; no entanto, *não podem subsistir sem ordem*; por isso há que governá-los. E esta a ideia-mestra, a ideia de uma “direcção” e, consequentemente, de uma necessária submissão. Uns submetem-se a outros. Estes últimos devem obedecer. Loyseau serve-se aqui de uma comparação militar. Fala das “ordens” que se transmitem do regimento à companhia, da companhia ao esquadrão e que importa sejam executadas sem hesitação nem comentários. *A disciplina faz a força dos exércitos, faz também a força do Estado, faz a solidez do mundo.*

Ora a disciplina exige a desigualdade. *“Não podemos viver todos em igualdade de condições, antes é necessário que uns comandem e os outros obedeçam. Os que comandam têm várias ordens, categorias e graus”.* A ordem vem de cima. Propaga-se por via hierárquica. A sobreposição dos graus garante-lhe a expansão. *“Os senhores soberanos comandam todos os indivíduos do seu Estado, dando ordens aos superiores, os superiores aos intermédios e estes aos pequenos”* (conforme vemos, a hierarquia estabelece-se por si mesma, entre os agentes do poder soberano, sob a exclusiva autoridade deste) *e os pequenos ao povo. E o povo a todos obedece* (neste ponto, devemos distinguir, muito precisamente, a linha da autêntica partilha: entre os mais “pequenos” dos que comandam e povo, que todo ele deve obedecer, mudo; entre os graduados e a tropa; entre o aparelho de Estado e os – bons ou maus – súbditos), *divide-se ainda em diversas ordens e categorias, para que cada um tenha superiores este dêem conta da sua ordem aos magistrados e os magistrados aos [Pg. 014] senhores soberanos. Assim, por meio destas divisões e subdivisões*

multiplicadas, se faz das diversas ordens uma ordem geral (e eis a inflexão que conduz às três funções) e de vários estados um Estado bem dirigido, onde existe perfeita harmonia e consonância e uma correspondência de relações do mais baixo ao mais alto, de forma a que, enfim, por meio da ordem, uma ordem inumerável culmine na unidade”.

Segundo esta teoria, a ordem assenta na pluralidade das ordens, num encadeamento de relações binárias, alguém dando ordens a quem as execute ou as transmita. A esta afirmação inicial vem juntar-se uma outra, menos evidente: a de que esta cadeia tende irresistivelmente para a ternaridade e que nos seus muitos elos se imbrincam as três “ordens”, quer dizer as três funções. Porquê? Como? A falar verdade, de forma misteriosa ou, pelo menos, de forma inexplicada. Inexplicável? Nesta articulação de raciocínio abre-se uma lacuna. Loyseau, tão desejoso de demonstração, não procura demonstrar a necessidade de tal imbricação. Limita-se a verificar. Segundo afirma, uns dedicam-se especialmente a tal ofício, outros a tal outro e aqueles outros a outro ainda. A trifuncionalidade vem por si mesma. Está na ordem das coisas.

Contudo, Loyseau sente perfeitamente que precisaria escorar num argumento suplementar o postulado sobre que se constrói todo o *Tratado*. Em conclusão do prólogo, acrescenta ele, pois, um texto latino, tirado do Decreto de Graciano, o último cânone da octogésima nona distinção. Na altura em que Loyseau escreve, nem ele supõe – ou pelo menos não parece supor – que este texto tem já mais de mil anos. Trata-se do preâmbulo de uma carta dirigida, em Agosto de 595, pelo papa Gregário, o Grande, aos bispos do reino de Chilperico, convidando-os a reconhecer a primazia do bispo de Arles em matéria de disciplina eclesiástica^[1]. “*A Providência instituiu graus (gradus) diversos e ordens (ordines) distintas, para que se os inferiores (minores) testemunharem respeito (reverentia) aos superiores (potiores) e sempre os superiores gratifiquem com amor (dilectio) os inferiores, se realize a verdadeira concórdia (concordia) e conjunção (contextio: a palavra evoca, muito concretamente, uni tecido, uma trama), a partir da diversidade. De qualquer maneira, a comunidade (universitas) não poderia em verdade subsistir, se a ordem global (magnus ordo) da disparidade (differentia) não a preservasse. Que a criação não pode governar-se em igualdade é o que nos demonstra o exemplo das milícias celestes: há anjos e arcanjos que, manifestamente, não são iguais, diferindo uns dos outros pelo poder (potestas) e pela ordem (ordo). Tudo reside nisto.*

Não se trata certamente de uma explicação de trifuncionalidade. Mas é, pelo menos, a sua justificação. Porque há uma relação de homologia entre o céu e a terra; as disposições da sociedade humana reflectem necessariamente as de uma sociedade [Pg. 015] mais perfeita; reproduzem imperfeitamente as hierarquias, as desigualdades que mantém ordenada a sociedade dos anjos.

No início de um ensaio sobre o modelo trifuncional, é natural citar o *Tratado das Ordens*. Ficaremos mais surpreendidos por encontrarmos aí a afirmação seguinte: “*Há três caminhos apenas para os jovens varões: o do padre, o do camponês e o do soldado... O estado religioso, porque engloba já, em grau mais elevado e mais puro, o somatório das virtudes do soldado... O trabalho da terra, porque o homem, em contacto permanente com a natureza e o seu Criador, adquire as virtudes de firmeza, de paciência e de perseverança no esforço que o conduzem, muito naturalmente, ao heroísmo necessário no campo de batalha.*” Três “estados” (eis a palavra), três funções (as mesmas: servir a Deus, defender o Estado pelas armas, tirar da terra a alimentação) e que estão igualmente hierarquizadas. A formulação não é exactamente idêntica. Façamos uma distinção: aqueles a quem Loyseau chama “uns e outros” são aqui definidos como “homens”, porém entendamos bem: trata-se de adultos machos, porque o feminino não é abrangido por tais classificações – e duas diferenças. Não há aqui “ordens”, “vias”, “caminhos” que sejam escolhidos, vocações, ainda que estas constituam na verdade graus, pois o indivíduo poderia, deveria sucessivamente meter-se na terceira via, depois na segunda e por fim na primeira; e assumindo, lentamente e durante a sua existência, as três missões, poderia “elevar-se progressivamente da terra para o céu, da “natureza” para o seu “Criador”. Graus pois de uma perfeição, de uma purificação progressivas. Escala de virtudes, este raciocínio é menos político do que moral; na verdade, o que ele propõe é uma ascese. Por outro lado, estes três “caminhos” não são os únicos. Simplesmente, são os bons. Tal raciocínio, maniqueísta, não fala dos outros. Porque os condena. Toda uma parte do social é por ele amaldiçoada, rejeitada, aniquilada. Proclama ele que só o padre, o guerreiro e o camponês se não desviam do bom caminho, só eles respondem ao apelo de Deus. E desta maneira se estabelece o acordo estreito entre a afirmação de Loyseau e esta, muito menos antiga, que podemos encontrar numa obra editada em Paris, em 1951: “*O nosso bom mister de soldado, seguido de uma tentativa de retrato moral do Chefe*”, da autoria do senhor de Torquat.



Ora há duas frases latinas, eco uma da outra, que nos dão uma imagem muito semelhante da sociedade perfeita. Duas frases que podemos traduzir assim:

1) *“Tripla é pois a casa de Deus que se crê una: em baixo, uns rezam (orant), outros combatem (pugnant), outros ainda trabalham (laborant); os três grupos estão juntos e não suportam ser separados; de forma [Pg. 016] que sobre a função (officium) de um repousam os trabalhos (opera) dos outros dois, todos por sua vez entreajudando-se.”*

2) *“Demonstrou que, desde a origem, o género humano se dividiu em três: as gentes de oração (oratoribus), os agricultores (agricultoribus) e as gentes de guerra (pugnatoribus); fornece evidente prova de que cada um é o objecto, por parte dos outros dois, de um recíproco cuidado”.*

Três funções pois, todas elas semelhantemente conjugadas. Desta vez, a proclamação vem do fundo dos tempos. Foi formulada nos anos vinte do século XI por Adalberão, bispo de Laon, e por Gerardo, bispo de Cambrai, seiscentos anos antes de Loyseau e novecentos anos antes do senhor de Torquat.



Ao comparar estes textos, o meu intento é mostrar a permanência, na França e durante um milénio, de uma imagem da ordem social. A figura triangular sobre a qual, no espírito dos bispos do ano mil, se construiu o sonho de uma sociedade una e trina como a divindade que a criou e a julgará, no seio da qual a troca de serviços mútuos que leva à unanimidade a diversidade das acções humanas, não difere na realidade da figura triangular que, no reinado de Henrique IV, serviu para mostrar simbolicamente que os primeiros progressos das ciências humanas não tardariam a pôr em causa a teoria da sujeição do povo ao jugo da monarquia absoluta; e é através desta mesma figura triangular que, no nosso tempo, em situações certamente esclerosadas mas ainda não totalmente mortas, persiste ainda a nostalgia de uma humanidade regenerada, expurgada da dupla purulência, vermelha e branca, que a cidade segrega, liberta enfim, simultaneamente, do capitalismo e da classe operária. Trinta, quarenta gerações sucessivas imaginaram a perfeição social sob a forma da

trifuncionalidade. Esta representação mental resistiu a todas as pressões da história. É uma estrutura.

Estrutura imbricada numa outra, mais profunda, mais ampla, dominante: o sistema igualmente trifuncional que os trabalhos de Georges Dumézil admiravelmente situaram nos modos de pensamento dos povos indo-europeus. Entre as três funções presentes em tantos textos recolhidos desde o Indo até à Islândia e à Irlanda, a primeira enunciando, em nome do céu, a regra, a lei, aquilo que promove a ordem; a segunda, brutal, veemente, forçando a obedecer e, finalmente a terceira, de fecundidade, de saúde, de abundância, de prazer, que conduz à realização dos “exercícios da paz” de que fala Charles Loyseau. E por outro lado é evidente a relação entre as três “ordens” desse mesmo Loyseau, os três “caminhos” do senhor de Torquat, os padres, os guerreiros e os camponeses dos bispos de Cambrai e de Laon. De uma tal evidência que de nada serve fazer suposições, a não ser para melhor delimitar a investigação, cujos resultados estão expostos neste livro. **[Pg. 017]**

Na confluência do pensamento e da linguagem, estreitamente ligadas às estruturas de uma linguagem (digo bem: de uma linguagem, porque foram os linguistas que descobriram, no seio de um discurso escrito, o triângulo das funções, e devemos reconhecer não ser fácil detectar semelhante ternaridade entre os modos de expressão simbólica que não fazem apelo às palavras) há uma forma, uma maneira de pensar, de falar o mundo, uma certa forma de dizer a acção do homem no mundo, e isso é bem a trifuncionalidade de que nos fala Georges Dumézil: três constelações de virtudes de que são dotados os deuses e os heróis. Este utensílio de classificação entra muito naturalmente em uso quando se trata de celebrar tal chefe militar, tal soberano, tal amante, não já por meio dos ritos mas pelo panegírico. É por este meio indirecto que o modelo trifuncional se transfere vulgarmente do céu para a terra, do sonho para o vivido: serve para organizar o elogio de um indivíduo; os seus traços abundam em muitas biografias, reais ou fictícias. Em contrapartida, é perfeitamente excepcional que tal esquema seja explicitamente projectado sobre o corpo social. A “ideologia tripartida”, de que Georges Dumézil sempre falou como sendo um “ideal e, ao mesmo tempo, um meio de analisar, de interpretar as forças que garantem o curso do mundo e a vida dos homens” ^[2], constitui a estrutura de um sistema de valores; é abertamente aplicada nas províncias do mito, da epopeia ou da bajulação; mas permanece habitualmente latente,

informulada, e só muito raramente deriva para uma proclamação do que deveria ser a sociedade, a ordem, quer dizer, o poder. Ora são as proclamações deste género que todas as frases que citei vêm apoiar. Nessas frases, a trifuncionalidade serve de moldura à divisão ideal dos homens. Reforça articulações normativas, imperativas, que apelam para a acção, a fim de transformarem, de restaurarem ou então tranquilizarem, justificarem. A trifuncionalidade de que falo está ao serviço de uma ideologia, de uma “formação discursiva polémica, graças à qual uma paixão procura realizar um valor através do exercício de um poder sobre a sociedade.” ^[3]

Eis, muito precisamente, em que consiste o problema: que, entre outras imagens simples, igualmente operatórias, se tenha escolhido a imagem das três funções. “O espírito humano escolhe continuamente entre as suas riquezas latentes. Porquê? Como?” A interrogação é o próprio Georges Dumézil quem a formula ^[4]. Como historiador, alargá-la-ei um pouco, fazendo mais estas duas perguntas: Onde? E quando? **[Pg. 018]**



Evito a primeira, limitando o campo da investigação. Restringi esta à região onde se enunciaram as diversas afirmações que acabo de citar: a França, limitando-me até mais estreitamente à França do Norte, cuja configuração política, social e cultural permaneceu por muito tempo distinta da configuração das regiões situadas a sul do Poitou, do Berri e da Borgonha. Na verdade, parece-me que se deve, por questão de método, dirigir a observação dos sistemas ideológicos e, mais particularmente, se procuramos datar as transformações que aí se deram, para o seio de uma formação cultural e social homogénea. Não sairei pois, tanto quanto possível, dessa área. Poderá parecer exígua. Notemos, porém, que é privilegiada: uma província de particular fecundidade literária e onde a monarquia franca tomou raízes. Ora a forma, a maneira de classificar que escolhi para estudar a primeira história, revelou-se-nos, antes de tudo, através da literatura; está, por outro lado, estreitamente ligada ao conceito de soberania.

Resta o problema propriamente histórico: o da cronologia. Assim circunscrito o espaço, tentei recolher e datar todos os vestígios de uma ideologia fundada na trifuncionalidade social. Os vestígios escritos são o nosso único material. E passavelmente defeituoso. Mal nos afastamos das

proximidades do presente, verificamos que uma imensa parte do que se escreveu se perdeu irremediavelmente: perdura o que provém quase exclusivamente de uma escrita solene. Oficial. O historiador nunca interroga senão despojos; e estes raros despojos provêm mais ou menos, quase na generalidade, de monumentos construídos pelo poder; tudo o que é novo na vida, tudo o que é popular, lhe escapa; só se fazem ouvir os homens que tiveram nas mãos o aparelho a que Loyseau chama Estado. Por isso, e porque se trata de cronologia, não nos esqueçamos que as raras datas que nos é dado estabelecer (por vezes com muita dificuldade) apenas situam emergências, momentos em que determinada representação mental acede aos níveis mais altos da expressão escrita e, sobretudo, que as emergências, cujos traços fortuitamente se conservaram, não são necessariamente as mais antigas. Por aqui se vê como é ampla a margem de incerteza.

Pelo menos, posso à partida apoiar-me num facto que parece bem garantido: na França do Norte, nenhum texto evidencia uma visão trifuncional da sociedade antes daqueles que nos são dados pelos conceitos de Adalberão de Laon e de Gerardo de Cambrai. Sem dúvida: o próprio Georges Dumézil, e após ele Jean Batany, Jacques Le Goff, Claude Carozzi e outros mais, procuraram com muito cuidado. Em vão. A grande quantidade de escritos – e de escritos teóricos – que o renascimento carolíngio nos deixou nada nos oferece. As duas frases latinas que atrás citei parecem ter surgido do silêncio. Em todo o caso, é com elas que começa, nessa pequena região do mundo, a história de uma representação [Pg. 019] trifuncional da sociedade. Mas se se estabeleceu a data da proclamação original, é certo que a cronologia da recepção, da adesão, da difusão do modelo permanece por construir. É impreciso tudo o que se disse da trifuncionalidade aplicada à sociedade medieval. Escutemos, por exemplo, Marc Bloch: “Uma teoria então muito difundida representava a comunidade humana como que dividida em três ordens” ^[5]. “Então”: quando? Durante a “primeira idade feudal”, isto é, segundo o grande medievalista, nos séculos que precedem os meados do século XI? “Muito difundida”: que quer dizer? Ouçamos Jacques Le Goff, o primeiro que soube pôr correctamente os termos do problema: “Por volta do ano mil, a literatura ocidental apresenta a sociedade cristã segundo um esquema novo que logo conhece um vivo êxito.” ^[6]. Que quer dizer “por volta de”? “novo”? “logo”? “vivo”? E temos a certeza? Arrastando o inquérito ao longo dos séculos XI e XII, prolongando-o até ao momento em que se

multiplicam as alusões às três funções sociais, às três ordens, momento em que se garante que a “teoria” é “muito difundida”, que o “esquema conhece um vivo êxito”, eu gostaria de sair, tanto quanto possível, do impreciso, do indeciso.

Gostaria sobretudo de responder à pergunta de George Dumézil: porquê e como, esta escolha entre as estruturas latentes? Para isso, creio ser preciso situar a interrogação com clareza. A figura trifuncional, já o afirmei, é uma forma. Podemos descobrir-lhe os traços em muitos textos. Traços que não insistirei em descobrir na sua totalidade. Para que a imagem trifuncional pertença a esta investigação, a este livro de que é personagem central, é preciso que ela funcione, dentro de um sistema ideológico, como uma das suas engrenagens principais. É o que sucede no discurso de Loyseau. Se pretendemos agarrar o porquê e o como, é” pois essencial não isolarmos do seu contexto – o que quase sempre se fez – as frases onde se formula o tema das três funções sociais. Estas frases devem ser deixadas no seu lugar exacto, no conjunto em que se articulam. Importa reconstituir um tal conjunto na sua globalidade, examinar em que circunstâncias, face a que problemas, a que afirmações contraditórias, o sistema ideológico em que a trifuncionalidade se acha encaixada foi construído para ser proclamado, estendido, erguido como um estandarte. Porque, se é justo contestar que o esquema trifuncional tenha sido “construído” ^[Z], se escapa à história como estrutura latente, os sistemas de que este esquema representa um dos membros pertencem incontestavelmente, esses sim, à história. Formam-se e desfazem-se. E é observando de perto **[Pg. 020]** a sua génese e a sua deslocação que podemos ter qualquer possibilidade de descobrir “porquê” e “como” a imagem tripartida funcional foi escolhida em tal momento e em tal lugar.

Assim localizada, a interrogação remete para outra categoria de problemas. O modelo das três funções sociais, esse postulado, essa evidência cuja existência jamais se provou e que só se evoca nas suas ligações com uma cosmologia, uma teologia, e claro está, com uma moral que serve de base a uma dessas “formações discursivas polémicas” que são as ideologias, colocando pois ao serviço de um poder uma imagem simples, ideal, abstracta, da organização social – que ligações mantém esse modelo com o concreto das relações sociais? A ideologia, sabemos-lo bem, não é reflexo do vivido, mas um projecto de agir sobre ele. Para que a acção tenha qualquer possibilidade de eficácia, é preciso que não seja demasiado grande

a disparidade entre a representação imaginária e as “realidades” da vida. Mas a partir daí, se o que se diz e o que se escreve é entendido, novas atitudes cristalizam e vêm modificar a forma pela qual os homens compreendem a sociedade de que fazem parte. Observar o sistema em que se acha incluído o esquema das três “ordens”, no momento em que ele se revela no reino da França, tentar segui-lo entre 1025 e 1225, nos êxitos e nos fracassos, é defrontar uma das questões centrais que hoje se põem à ciência do homem – a ciência das relações entre o material e o mental na evolução das sociedades.

E defrontá-la em condições que não são muito más. Certamente que escolher para “terreno” esta época recuada é, repito; condenarmo-nos a só agarrar farrapos de informações, a só escutar intelectuais, separados uns dos outros mais ainda do que o estão os intelectuais de hoje, pelas singularidades do seu vocabulário e da sua maneira de pensar. Mas pelo menos, estas fontes documentais são relativamente limitadas. Não é impossível abarcá-las com um só olhar. E depois, trata-se de um tempo muito recuado, o que nos liberta: já não estamos implicados nas contradições do feudalismo, para que tenhamos dificuldade em desmistificar a ideologia que se esforçou por reduzi-las ou negá-las.

A dificuldade é outra. Como confrontar o imaginário com o concreto? Como dissociar o estudo “objectivo” do comportamento dos homens dos sistemas simbólicos que lhes ditaram a conduta e a justificaram a seus olhos [.83](#)? Estará na mão do historiador despojar inteiramente as sociedades antigas do seu revestimento ideal? Poderá vê-las de uma maneira diferente daquela, como elas próprias se viam, se sonhavam? Interroguemo-nos, medievalistas. Se a “sociedade feudal” nos parece constituída por três ordens, não será, antes do mais, porque as duas frases [Pg. 021] que antes citei nos obcecaram, após haverem obcecado os nossos mestres? Não estaremos nós próprios dominados por essa ideologia que tenho a presunção de pretender desmistificar? Em qualquer caso, ela foi assaz poderosa, há que confessá-lo, para nos levar – e digo-o, porque o fui também – para certos equívocos, para envelhecemos, por exemplo de século e meio, a constituição da cavalaria em “ordem”. Nem que seja só por isto, pelo papel que desempenhou no desenvolvimento da investigação histórica, o modelo trifuncional merece ser examinado de perto, confrontado com tudo o que podemos ver do mundo que progressivamente o fez seu.

É tempo de chegarmos às palavras que, pela primeira vez, entre as

“fontes” provenientes da França do Norte, claramente enunciaram este modelo. [Pg. 022]

[Pg. 023] Título

[Pg. 024] Página em branco

REVELAÇÃO

I – PRIMEIROS ENUNCIADOS

Duas frases pois: “*Aqui em baixo uns rezam, outros combatem e outros ainda trabalham...*”; “*o género humano estava, desde a sua origem, dividido em três: as gentes de oração, os cultivadores e as gentes da guerra*”. Três tipos de acção: *orare, pugnare, agricolare-laborari*. Dois locutores.

Estes eram grandes personagens. Nem toda a recordação se perdeu do que foi a sua existência ^[9]. Adalberão, o mais velho, é também o mais famoso no papel que desempenhou – o papel de traidor – na transferência da coroa da França, dos Carolíngios para os Capetíngios. Sobrinho do arcebispo de Reims, Adalberão, primo direito dos duques da Lorena, pertencia a uma linhagem muito importante, espalhada por toda a Lotaríngia, e que possuía, nesta vasta província, grande número de dignidades condaís e episcopais. Da muito alta nobreza, Adalberão sabia-se de sangue real, descendente dos antepassados de Carlos Magno. O nome que usava servia, nesta linhagem, para designar os varões que viriam a ser bispos. Era costume esperarem, no capítulo catedral de Metz, que vagasse um cargo episcopal. Este Adalberão foi, pois, cónego de Metz. Parece ter completado a sua formação intelectual em Reims, junto de seu tio, arcebispo desta cidade e grande prelado da família. Em todo o caso, cedo Lotário, o monarca carolíngio da França ocidental, o nomeou chanceler e o estabeleceu na Sé de Laon, em 977. [Pg. 025]

Gerardo saiu da mesma camada social. Além disso, recentes alianças haviam unido estreitamente a sua linhagem à de Adalberão, primo direito de sua mãe^[10]. Gerardo estudou também em Reims. Fez carreira, não no reino do Oeste, mas no do Leste. Na capela de Aix associou-se ao grupo de eclesiásticos de alta linhagem que serviam o imperador Henrique II. Este soberano, apoiando-se nos primos de Adalberão, trabalhava para restaurar, na Lotaríngia, o poder dos reis da Germânia. Em 1012, antes mesmo da morte do bispo de Cambrai, adiantando-se ao conde da Flandres que desejava colocar ali um dos seus parentes, o rei Henrique confiou a Gerardo, muito jovem mas de confiança, o cargo de bispo nessa cidade junto ao reino de França, a que a função de conde estava adjunta havia cinco anos.

Os dois homens que, tanto quanto sabemos, foram os primeiros a utilizar o tema da trifuncionalidade social, eram pois parentes próximos.

Ambos se haviam formado em Reims; e nesta cidade metropolitana, ambos se encontravam frequentemente, junto do bispo de quem eram sufragâneos: falavam um com o outro, ou pelo menos na presença um do outro. Membros da aristocracia lotaríngia, que o rei da Alemanha e o rei de França usavam um contra o outro, Adalberão e Gerardo estavam envolvidos nas malhas de uma mesma política. Desempenhavam o mesmo ofício. E se ambos falaram das três funções, foi, em primeiro lugar, porque ambos eram bispos.



Nos primórdios do século XI, um bispo tinha o seu lugar, a sua cátedra (*cathedra*), entre os restos de uma cidade romana. O seu poder estendia-se [Pg. 026] desde a cidade até às fronteiras da *civitas*, até esses limites traçados no Baixo Império e que sobrevivem, separando as dioceses umas das outras. Dentro de cada um destes territórios, o bispo é o pastor, o responsável pelo seu rebanho. O verdadeiro Deus confiou-lhe os seus fiéis. Para bem de todo o povo, o bispo preside à celebração dos mistérios. As suas mãos distribuem o sagrado. Dois séculos antes, podia ter sido tomado por santo; teria continuado a agir depois de morto, aparecendo em sonhos, pregando, advertindo, admoestando; teria lançado do túmulo maldições ou bênçãos. No ano mil, já assim não é. Todavia, interessa ainda que o bispo seja nobre, que o seu sangue seja portador dos carismas que predestinam para as funções de intercessor. Se os bispos de Metz e de Reims se chamam todos Adalberão e são todos rebentos da casa de Ardenas é mais por questões de magia que de política familiar: só certas estirpes passam por ter o dom de comunicar com o invisível.

É preciso também que este poder potencial seja actualizado por um rito: a unção, a sagração. O bispo surge como personagem sagrada, um Cristo, o ungido do Senhor; imiscuindo-se-lhe na pele, penetrando-lhe todo o corpo, o crisma impregna-o, para sempre, do seu poder divino. Pode nomeadamente delegar noutros a função sacerdotal, ungindo-os com o óleo sagrado. Ordena-os. O bispo ordena todos os homens que, sob o seu controlo, exorcizam os demónios nas aldeias da diocese. Ninguém faz sacrifícios, ninguém esboça os gestos rituais, ninguém pronuncia as fórmulas propiciatórias que ele não tenha pessoalmente instituído. O bispo gera o clero (*clerus*), estende sobre este uma autoridade de pai. Pela filiação

espiritual, todas as operações sacramentais emanam das suas próprias mãos.

O bispo deve ao sagrado um outro dom: o dom da *sapientia*, um olhar capaz de atravessar a cortina das aparências, para atingir as verdades ocultas. Só o bispo detém as chaves da verdade. Privilégio exorbitante, que deforma o dever que ele possui de a difundir. De ensinar os que não sabem, de erguer os que caem. Pela palavra. O bispo é senhor da palavra. Usa uma linguagem muito velha, que a maior parte dos homens à sua volta já não compreende, mas para a qual, sete séculos atrás, na Roma imperial enfim convertida, se traduzira a Escritura. Porque o bispo é o intérprete do Verbo de Deus e porque, nessas paragens, a palavra representa o belo latim do século IV, o bispo torna-se o depositário da cultura clássica. Na sua morada, embutida nas antigas ruínas, conserva-se, investido por todos os lados pela barbárie rústica, aquilo que no ano mil não desaparecera dos livros, a linguagem pautada, ordenada, do latim puro. O cargo episcopal é o foco de um permanente renascimento da latinidade. O instrumento desta função cultural é a oficina junto da catedral, a escola – uma pequena equipa de homens de todas as idades, aplicados em copiar os textos, em analisar as frases, em imaginar as etimologias e [Pg. 027] que, sem cessar, permutando entre si o que sabem, trabalham essa matéria-prima preciosa, esse tesouro: as palavras da homilia, dos encantamentos, as palavras de Deus.



Um só destes vocábulos latinos, o verbo *orare*, resume a dupla missão episcopal: rezar e pregar – o que vem a dar no mesmo. A sagração colocou o bispo no limite exacto do celeste e do terrestre, do invisível e do visível. Fala tanto de um como do outro lado. Para convencer, para captar benevolência. O bispo prega, como outrora se pregava na tribuna do fórum, o que o leva a procurar em Cícero os modelos dos discursos eficazes. *Orator*; ele profere alternadamente as palavras que, lançadas para o céu quais oferendas, devem suscitar, por reciprocidade, a efusão da Graça e aquelas que, na terra, fazem ouvir o que a *sapientia* desvenda. Porque a sua posição é mediana, intermediária, o bispo deve especialmente cooperar na restauração da harmonia entre os dois mundos, esse acordo necessário que o Diabo, sem cessar, se esforça por destruir. Auxiliado pelo clero que ordenou e ensina, o bispo deve constantemente mondar, separar o trigo do joio, repelir as trevas. Esclarecendo o povo, admoestando-o; e para isso

dirigindo-se, antes de tudo, directamente a essa personagem que lhe está associada, que é também *prelatus*, designada por Deus, pelas suas virtudes de sangue, colocada por Deus à frente dos outros para os guiar, mas para os guiar no domínio do terrestre, do material, do carnal: o paroquiano preferido do bispo, aquele que o bispo morigera em primeiro lugar: o rei, ou o príncipe, o homem que detém, “pela graça de Deus”, *a principalis potestas* e que dirige, no lugar do rei, a parte do rebanho que o bispo não conduz, a parte que, distinta do clero, do *clerus*, se chama o povo ^{11}. – *populus*. Na tradição carolíngia, os bispos do século XI sentem-se obrigados a apresentar aos olhos dos reis e dos príncipes como que um espelho. Um desses espelhos de metal polido como aqueles de que na época se serviam, reflectindo bastante mal as imagens, mostrando contudo os defeitos, ajudando assim a corrigi-los ^{12}. O discurso episcopal, ao dirigir-se aos príncipes da terra, tem essa finalidade: lembrar-lhes os seus direitos, os seus deveres e o que não corre direito neste mundo. Incitá-los a agir, a restabelecer a ordem. A ordem, cujo modelo o bispo descobre no céu. Discurso político, o discurso dos bispos convida a reformar as relações sociais. É um projecto de sociedade. Na tradição carolíngia, o episcopado é o produtor natural da ideologia. [Pg. 028]



Ora os bispos Adalberão e Gerardo eram ambos carolíngios, os mais carolíngios de todos. Pelas raízes da sua raça. Mas também porque a província eclesiástica de Reims, de que as suas duas dioceses eram membros, constituía o coração da *Francia*, do país dos Francos. O arcebispo de Reims, Rémi, baptizara Clóvis. Os seus sucessores reivindicavam agora o monopólio de sagrar o rei dos Francos ocidentais ^{13}. Século e meio atrás, quando a dignidade imperial escorregava irresistivelmente para leste, para Aix-la-Chapelle e para Roma, o arcebispo Hincmar de Reims tinha armazenado os melhores frutos do renascimento carolíngio entre Reims e Compiègne, entre Paris e Laon (o “Monte Loon” das canções de gesta, o derradeiro refúgio de Carlos, filho do último soberano carolíngio que Adalberão, o arcebispo de Reims, privara dos seus direitos em 987, ao designar para a eleição real o usurpador Hugo Capeto, e que Adalberão, bispo de Laon, o nosso, havia traído). Desta província-mãe, Metz apenas ocupava as orlas: era a ponta exposta à selvajaria australiana.

Porém, a política dos restantes reis francos do Leste e da Alemanha, ao estabelecerem clérigos lorenos nos bispados de Reims, de Cambrai e de Laon, visara precisamente impedir isso e recuperar essa reserva de cultura. Podemos ver, nas catedrais de Cambrai e de Laon, assim como na de Reims, os conservatórios das formas políticas francas. Na sua biblioteca restava, mais do que nunca viva, expressa no latim dos reitores, a memória de tais formas. Cabia aos bispos dessas cidades alimentar tal recordação, inspirarem-se nela para poderem ajudar, pelos discursos, a boa governação dos reinos.

A cidade de Laon dependia do reino do Oeste. A de Cambrai dependia do reino da Lorena, fundido com o da Germânia. Reino dos Francos ocidentais: o mesmo é dizer o reino da França; reino dos Francos orientais, isto é, o Império – dois Estados que o Escaut e o Mosa separavam e cujos monarcas, primos, ambos herdeiros de Carlos Magno, iguais em prestígio, apareciam aos escritores do primeiro século XI como os dois pilares da cristandade, chamados a amarem-se fraternalmente, a encontrarem-se periodicamente na fronteira, para tratarem juntos dos problemas comuns a todo o povo de Deus. Em 1937, T. Schieffer mostrava Gerardo de Cambrai como um bispo alemão: a paixão política arrastava esse erudito excelente para além do razoável: Gerardo era loreno, não alemão. Falava romano, não teutão. É verdade que vivera na capela do soberano da Germânia, era-lhe fiel; em 1015, esforçava-se por convencer o conde de Namur e o conde de Hainaut, seus primos, a reconhecerem a autoridade do novo duque da Baixa Lorena, [Pg. 029] também seu primo; tinha por adversário principal, sem dúvida, o conde da Flandres. É verdade que a cidade de Cambrai pertencia ao império. Mas a esta cidade ligava-se a antiga cidade de Arras que, essa, pertencia ao reino de França. De tal forma que é o cronista Sigebert de Gembloux quem o diz: Gerardo era o único dos *Lotharienses* que dependia da *parochia francorum*. Estava assim igualmente ligada ao monarca da França, atraído pela *Francia* e pela sua cultura. Quando o Capetíngio convidava os prelados do reino a reunirem-se com ele, Gerardo acorria. Na Páscoa de 1018 encontrava-se em Laon, na companhia do rei Roberto, o Piedoso, e, claro está, na do bispo Adalberão. Em 1023 participava na grande assembleia de Compiègne que Roberto convocara para reformar a Igreja, quer dizer, o mundo. Titular de facto de duas cátedras episcopais, uma delas real, Gerardo de Cambrai-Arras pertencia – sem dúvida menos estreitamente que Adalberão de Laon – ao

círculo dos bispos que gravitavam em redor do monarca capetíngio e que, pela sua função de “oradores”, se revezavam, rodeando-o de um permanente discursar moral, ou melhor, dialogando com ele.

Porque o monarca do ano mil tinha isto de comum com os bispos: era sagrado. Desde meados do século VIII que o corpo do rei dos Francos era também impregnado dos santos óleos. O seu espírito achava-se pois impregnado de *sapientia*. Tomava lugar entre os sábios, misteriosamente advertidos das intenções divinas, entre os *oratores*. Adalberão di-lo claramente a Roberto: “*A capacidade (facultas) do orator é dada ao rei*” [14], lembrando-lhe que este deve, a pedido dos bispos, inquirir, descobrir quem, no povo, se desvia do caminho direito, recompensar ou castigar, como o fará Deus no dia derradeiro. Contudo, a posição da pessoa régia é ambígua. O rei possui, não apenas o ceptro, mas também a espada. Deve dedicar parte importante do seu tempo às armas. O que o afasta da escola.

Se possui a “sageza” {^{*}}, não possui plenamente a cultura. Sem dúvida, é de regra educar o herdeiro do trono como o são os futuros bispos: antes de ser duque de França, Hugo Capeto – o que diz muito das suas esperanças – pusera seu filho Roberto entre os alunos de uma escola episcopal e, precisamente, na de Reims.

O rei sabe pois ler um livro escrito em latim, sabe salmodiar a oração. Mas não sabe o bastante para tirar todo o proveito da luz que lhe vem do céu. Precisa de auxiliares que o ajudem a decifrar a mensagem. Disso são capazes os outros *oratores* que não estão, como ele, afastados da reflexão sobre as coisas sagradas pelas preocupações militares. A sua função consiste em traduzir, pela palavra, o que a unção sagrada [Pg. 030] permite ao soberano ver confusamente. Porque os bispos têm, sobre o monarca, a vantagem de serem especialistas da arte da retórica. O que os autoriza a sentirem-se em situação predominante perante o rei. Propriamente falando, em situação magistral. “*A retórica, apoiada na moral cívica, é fonte de toda a vida civilizada*”. Gerberto, quando se dirigia à escola de Reims, e certamente quando Gerardo ouvia as suas lições, formulara esta afirmação que parafraseia uma passagem do *De Inventione*, de Cícero. Em qualquer dos casos, a retórica é considerada pelos intelectuais dos capítulos catedrais como um meio de governar, e de governar antes do mais a acção dos príncipes, que surgem como que dominados (*subditi*) pela palavra episcopal. É o que pensa e diz bem claramente Adalberão: “*Deus submeteu “todo” o género humano aos padres pela regra; “todo”, quer dizer que*

nenhum príncipe (princeps) é excluído.” ^{15} Adalberão de Laon e Gerardo de Cambrai consideravam-se mestres (*magistri*) do rei Roberto de França, como Alcuíno o fora de Carlos Magno ^{16} e Hincmar de Carlos, o Calvo. Pensam ser sua missão revelar-lhe os princípios da sua acção temporal e, especialmente, as disposições ocultas da sociedade humana. Quer dizer, a tripartição. Os dois bispos, os dois primos, fazem a mesma proposta à mesma personagem. Em coro, em uníssono? Quando falaram eles, então, das três funções sociais?



Não é fácil datar as duas frases, que são o ponto de partida deste estudo; quem as confiou à escrita não teve o cuidado de acrescentar as indicações cronológicas que facilitariam a tarefa.

As palavras de Adalberão inserem-se num poema dedicado ao rei Roberto, poema cujo manuscrito, atentamente estudado por Claude Carozzi, não é autógrafo; todavia, as emendas que contém levam a pensar que o trabalho prosseguiu sob o controlo do bispo de Laon, até ser interrompido – inacabado – pela morte do prelado, ou pela do rei, ambas em 1031. De qualquer maneira, o autor trabalhava ainda pouco tempo antes desta data. O que diz de Cluny permite supor ter ele concebido a sua obra após a confirmação dos privilégios desta ordem monástica pelo papado, quer dizer, após 1027. 1027-1031: zona estreita, excepcional precisão para um escrito de tal género.

Gerardo de Cambrai não ditou pessoalmente a frase que nos interessa. Ela surge como introdução a um discurso que Gerardo teria pronunciado, no capítulo 52 do Livro III de uma obra assaz conhecida dos [Pg. 031] medievalistas, obra célebre no seu tempo, refeita, bastas vezes recopiada, utilizada por inúmeros cronistas: as *Gesta episcoporum cameracensium*, a Gesta dos bispos de Cambrai ^{17}. Trata-se de uma dessas séries de biografias panegíricas que na época se compunham em diversas catedrais da cristandade latina para glória dos bispos defuntos. A obra não é datada, nem conservamos dela a sua redacção primitiva, como sucede com o poema de Adalberão. Esta chega-nos em segundo mão, desordenada, fragmentada, vinda através de um continuador. Partindo das engenhosas observações críticas de E. Van Mingrot ^{18}, podemos aventar que o fragmento do Livro III, que contém o enunciado da tripartição social, pertence a essa primeira

redacção, o que quer dizer que um cónego da catedral, muito chegado a Gerardo, o escreveu, não em 1044, conforme se pensou até agora, mas, quando muito, nos primeiros meses do ano de 1025 ^[19]. Esta rectificação cronológica parece-me muito importante, porque estabelece que Gerardo controlou, de muito perto, um relato completo consagrado a celebrar-lhe os méritos, que de forma alguma o escriba lhe deformou o pensamento e que, por conseguinte, foi na verdade ele quem utilizou o tema das três funções como apoio de uma definição da ordem social. Por outro lado, ela estabelece que esse discurso foi pronunciado, não em 1036, conforme se pensava, mas em 1024, portanto antes de Adalberão ter pensado compor o seu poema.

1024-1031: alarga-se um pouco o intervalo cronológico; muito pouco. Falei em duas frases: na verdade, as duas fazem uma só. Em uníssono, Adalberão e Gerardo referiram-se ao postulado da trifuncionalidade social. A única diferença entre ambos está no tom. Gerardo era um homem jovem, activo, perseguidor dos heréticos, orador de assembleias: falou. Deixou a outros o cuidado de lhe registarem as palavras. Pelo contrário, Adalberão, bispo há mais de meio século, era um velho encanecido que escrevia, ele próprio, e que nisso se esmerava.

Porém, o cónego que redigiu *a Gesta dos Bispos de Cambrai* também se esmerou. Tal como Adalberão, tal como o bispo seu amo, o cónego curva-se respeitosamente às regras da retórica. Escrevia de olhos fixos nos *auctores*, as “autoridades”, atento, não fosse afastar-se desses modelos de bela redacção e de belo raciocínio herdados dos velhos tempos da idade de ouro da latinidade cristã. As palavras, com as quais se evoca a trifuncionalidade, aparecem, não o devemos esquecer, nas obras cuidadas, buriladas, obras de arte cautelosamente exibidas perante um círculo restrito de entendidos, oferecidas para deleite de especialistas, os colegas do autor, **[Pg. 032]** antigos condiscípulos seus e seus rivais. O escritor – Adalberão, o cónego desconhecido de Cambrai, e Gerardo que lhe guiava a mão – procurava brilhar, ultrapassar os outros pelo refinamento do estilo literário. Sabia que o aplaudiriam, antes de tudo, pela virtuosidade. Esses escritos, esse poema, esse relato histórico, são exercícios escolares. Todos os intelectuais, o próprio bispo de Laon, apesar da sua idade avançada, eram escolares. Tratava-se de introduzir, com mestria, nos ritmos sofisticados da prosa e do verso, uma série de referências aos livros que todos os iniciados haviam lido e de que tinham a memória atafalhada. O jogo, o prazer do

texto, consistia em identificar a passagem dessas citações, de novo e mais subtilmente. Num ponto determinado de duas dessas passagens subtis surgiu o enunciado do princípio trifuncional. Repito ser indispensável que nos abstenhamos de separar os encadeados de palavras que o rodeiam, que com ele estabelecem uma consonância necessária e esclarecedora. Só a estrutura de um sistema explica, com efeito, que nessa época, nesse lugar, tenha surgido o tema das três funções. **[Pg. 033]**

[Pg. 034] Página em branco

II – GERARDO DE CAMBRAI E A PAZ

O texto que nos vem de Gerardo de Cambrai é claramente o mais antigo dos dois. Para iniciar a análise do sistema, pego pois na versão original das *Gesta episcoporum cameracensium* que, em 1024, o bispo, na confusão em que o deixava a morte do seu protector, o imperador Henrique II, pediu se escrevesse, não apenas para alardear o seu prestígio pessoal – Gerardo surgia sob os traços de um prelado exemplar –, mas também para defender os direitos da sua igreja, recordando o passado para fornecer as provas de uma posse legítima, afirmando princípios, forjando uma arma doutrinal que permitisse estar em boa posição perante prováveis contestações. A obra começa por relatar as acções dos primeiros bispos de Cambrai; enumera seguidamente os domínios da catedral e os mosteiros da diocese; por fim, no livro III, celebra a forma como Gerardo, durante os doze primeiros anos do seu episcopado, desempenhou a tarefa que lhe incumbia. É aqui que encontramos o elogio propriamente dito, o elogio *pro domo e*, neste, a tal frase. O que convém fazer, antes de tudo, é analisar este livro III e mostrar o seu esqueleto.

Tarefa difícil, porquanto o texto foi triturado, desmembrado, completado em 1054, após a morte do herói. Esses arranjos emaranharam também a cronologia dos factos apontados, cronologia que, originalmente, não era linear. O primeiro redactor, no intuito de tornar mais fulgurante a glória do seu amo, havia com efeito preferido entrelaçar os acontecimentos, de forma a pôr mais em evidência a doutrina em que Gerardo se inspirava para agir.

A acção de que as *Gesta* fazem a apologia desdobra-se perante outros protagonistas. Gerardo enfrenta os dois soberanos de quem emana o duplo bispado de Cambrai-Arras, o imperador e o monarca de França; enfrenta os seus confrades, os co-bispos da província de Reims, *o princeps*, seu vizinho e concorrente, o conde da Flandres; enfrenta, enfim, um derradeiro actor: o “povo”. No teatro pomposo onde acha que os seus gestos ficarão magnificamente encenados, Gerardo tem, como não podia deixar [Pg. 035] de ser, o primeiro papel. Perorando, dizendo o que é verdade, o que é justo, o que vem de cima, lutando através das palavras, sem tréguas, indo buscar para isso às suas recordações e tirando da biblioteca episcopal frases dos Pais da Igreja ou versículos da Escritura, nunca desejando adiantar um argumento que não estivesse conforme “*aos decretos do Evangelho, ou dos*

apóstolos, ou dos cónegos, ou dos papas” ^{20}. Tendo o cuidado – diz – de acumular referências das Sagradas Escrituras ou dos Padres da Igreja, “*para que ninguém nos possa acusar insolentemente de não fornecermos bastantes palavras evangélicas*”. Falando da paz, dia após dia.

No género literário específico que as *Gesta* dos bispos constituem, tema central era, com efeito, este. Convinha que os sucessivos prelados demonstrassem trabalhar em favor da paz pública, como chefes inspirando o medo, como pastores inspirando o amor, convinha que os vissem colaborar estreitamente com o poder real, juntando à força do monarca os méritos complementares do sacerdócio para que, duradouramente, se instalasse a “justiça” ^{21}. Tal é a intenção das *Gesta episcoporum cameracensium*: celebrar no bispo Gerardo o “pacífico”. E isto especialmente por três razões. A primeira, geral: desejar a paz é desejar a ordem, o bem, é aderir às intenções divinas: pois não é a cidade perfeita, a Jerusalém celeste, por isso chamada *visio pacis*, a visão de paz? É pela pacificação que a humanidade se prepara para o retorno próximo ao paraíso reencontrado. A segunda, porque no ano de 1024, no momento em que

o cónego de Cambrai, dócil, erige, por ordem do prelado, esse monumento de prestígio, a paz é a grande preocupação da cristandade: durante meses, Henrique II e Roberto, o Piedoso, esforçam-se, por restaurá-la, e só se fala de paz nas assembleias onde se encontram, rivalizando, velhos e novos, todos os bispos da *Francia*.

E, finalmente, a terceira razão: em nome da paz, Gerardo encarna-se em extirpar o espinho que lhe fere a carne, chegar ao fim desse problemazinho directo, concreto, mesquinho, que o irrita, o impede de concentrar o olhar nas coisas do espírito e o afasta de prescrutar as mensagens do invisível: em nome da paz, Gerardo espera dominar o homem que lhe disputa o poder, dia a dia, na sua cidade e até às portas do palácio episcopal: o castelão Gautier de Lens.

Desde 1007, o bispo de Cambrai detém, por concessão imperial, o poder de conde. Quer isto dizer que é senhor de exercer todas as prerrogativas realengas: chamar às armas, julgar, receber impostos reais. Mas em Cambrai ergue-se um castelo. Este, como todos os castelos que enxameiam o reino de França, é o símbolo da autoridade temporal suprema, o símbolo da *potestas*, do direito de reprimir e de conquistar pela força; a própria imagem de uma justiça pesada, violenta, selvática, eficaz. **[Pg. 036]** Nesse castelo aquartela-se uma equipa de guerreiros-salteadores, de *milites*,

de cavaleiros de que Gautier é o chefe, o guardião da fortaleza. Como todos os castelões da época, Gautier procura tirar proveito da função que exerce. Balduíno, conde da Flandres, apoia-o, está por detrás dele. Este conde é o rival natural de todos os condes vizinhos e, especialmente, do conde de Cambrai, o bispo Gerardo; a cidade de Arras pertence ao seu *regnum*; domina já por completo o bispado de Thérouanne e desejaria dominar também o bispado de Arras, então ligado ao de Cambrai; sonha sobretudo, encorajado de vez em quando pelo Capetíngio, estender o seu principado para lá da fronteira, para a Lorena, isto é, para as terras de Cambrai. Gautier é um dos peões que ele maneja com esta finalidade. As suas ambições envenenam, dentro da cidade episcopal, o conflito então clássico, entre o poder eclesiástico – que fala, escreve e do qual nos vem tudo o que sabemos, nós os historiadores, deste género de casos – e o poder laico, entre o, bispo e o homem que o bispo denuncia como um “tirano”, o opressor do povo, porque lhe disputa o poder senhorial. Questão banal, mas lancinante. Podemos perguntar se as *Gesta* não foram, em larga medida, escritas em função dela. De qualquer maneira, as suas peripécias ressoam por todo o conjunto do relato. O debate principiou, com efeito, muito antes do advento de Gerardo, nos anos oitenta do século X – no momento em que, por toda a parte, no Macônnaise, no Poitou, na Ile-de-France, os senhores dos castelos começam a tecer, em volta da fortaleza, uma rede de obrigações lucrativas, um sistema de exploração do campesinato. Recém-eleito, o jovem bispo encontrou-o à sua frente, extremamente violento. Durante a agonia do seu antecessor, o castelão Gautier invadira a casa do bispo e depois perturbou as exéquias; sem se dobrar: as *Gesta* contam que, com os cavaleiros seus acólitos, deitou fogo aos arredores da cidade. Gautier, o maléfico, o agente do demónio, está presente em todas, ou quase todas, as páginas do Livro III, onde vemos, do princípio ao fim, entrecruzarem-se dois temas: o da tirania e o da paz.

Porque o panegírico tem por finalidade mostrar de que forma o bondoso bispo, defensor dos pobres, enfrenta a agressão dos maus. De três maneiras. A primeira consiste em enfraquecer o conde da Flandres que atíça a fogueira, acolhendo-lhe o filho, rebelado contra o pai, conforme sucedia com a maioria dos herdeiros presuntivos mal saíam da adolescência, impacientes por disporem livremente dos recursos do senhorio, excitados pelos companheiros da mesma idade, igualmente frustrados e ávidos. A segunda consiste em concluir, com o adversário, acordos particulares,

convenções. As suas cláusulas estão cuidadosamente registadas nas *Gesta* que, por isso, constituem um aglomerado de peças susceptíveis de serem mostradas mais tarde, possivelmente perante as assembleias de árbitros. Acordos sobre o serviço militar, partilha dos proventos judiciais que garantiam, à moda nova, a libertação de reféns e a prestação de juramentos pessoais. A finalidade de tais pactos era aprisionar Gautier numa rede de compromissos colectivos capaz de reprimir [Pg. 037] as suas tentações de querer ainda mais. Esperavam submetê-lo também pela fé jurada: deve comprometer-se, pondo a mão sobre as relíquias dos santos, a servir Gerardo como, conforme o costume, os cavaleiros da Lorena “servem a seu senhor e a seu bispo” ^[22]. Entendamos pois que Gerardo fez de Gautier seu vassalo, isto na mesma época em que esta espécie de laço começa a tornar-se o fundamento das relações políticas entre a aristocracia do reino da França. Tudo mal seguro, ameaçado de mudar rapidamente, a despeito do medo dos castigos que se sabiam caber aos perjuros, no Além. Tudo muito humilhante para a alta personagem que era o bispo de Cambrai, primo dos duques, parente, favorito do imperador. Resta a terceira acção, a mais nobre, a mais gratificante porque ideológica. Gerardo é sagrado, impregnado de “sageza”. Pode opor o teórico ao quotidiano, e aos acidentes irrisórios da vida terrestre a imutável regularidade das ordenações celestes. A si lhe cabe aplicar-se, pelo ensino, pela palavra, a restaurar uma gama de poderes susceptíveis de reduzir a desordem de que a indocilidade, a turbulência e a cupidez de Gautier são como que a amplificação caricatural. Por um lado, as *Gesta* apresentam-se como a recolha de “provas”, na expectativa de futuros processos. Por outro, elas desenvolvem essencialmente uma longa teoria da paz. No seio deste discurso situemos, no seu lugar exacto, a figura trifuncional.



O tema da paz desenvolve-se, com maior amplitude que nunca, quando o relato chega ao ano de 1023. Quer dizer, em quase tudo o que constitui a matéria do livro III, relatando o autor essencialmente o que se passou durante os poucos meses – decisivos meses para a história da formação ideológica que tentamos apreender – que precederam o momento em que o seu autor se lançou ao trabalho. Os artifícios da composição retórica, assim como a confusão que as correcções posteriores provocam,

fazem com que esta espécie de tratado da boa paz esteja interrompido por outros desenvolvimentos, retalhado, dividido em cinco fragmentos. Ei-los:

1.º Gerardo surge, pela primeira vez, estabelecido na 'posição de pacificador, no capítulo 24: pelas suas admoestações, porque proclama a verdade e a justiça, dissuade dois dos seus confrades, o bispo de Noyon e o bispo de Laon, Adalberão seu primo, de decidirem pelas armas o conflito que os opõe. Trata-se aqui, simplesmente, de um prelúdio.

2.º O primeiro acto ocupa o capítulo 27. A cena passa-se em Compiègne, na assembleia convocada por Roberto, o Piedoso, no dia 1 de Maio de 1023. Aqui, são reproduzidas as palavras de Gerardo, reconstituídas: nesse discurso começa-se a vislumbrar o sistema ideológico. As maiores personagens do reino, entre as quais Gerardo – que aqui aparece de passagem, um pouco como mandatário do imperador –, vieram [Pg. 038] com efeito discutir uma reforma geral da sociedade cristã e, por conseguinte, da paz. Dois dos *co-episcopi* do bispo de Cambrai sugerem uma fórmula, a paz de Deus, que Gerardo condena, enunciando então uma contraproposta onde vemos esboçar-se o seu projecto geral.

3.º Após alguns capítulos que mostram o bispo ocupado com problemas aparentemente diferentes, mas que de facto se ligam ao mesmo combate, ele continua a vituperar, por outras razões, os seus confrades, os sufragâneos da província de Reims que, segundo diz, se afastam do caminho direito, arrastados como são pela desordem que, pouco a pouco, invade o reino do Oeste; enquanto que ele, o Loreno, não se desvia – outra vez no capítulo 37 – da paz. Notemo-lo, a propósito de um acontecimento surgido alguns meses depois da assembleia de Compiègne e no seu prolongamento: em Agosto de 1023, Henrique II e Roberto o Piedoso encontraram-se em Ivois, no Mosela, nos confins do reino de ambos. “*Aqui se tomou uma decisão* (entendamos por esta palavra a sentença que põe termo a um debate) *global quanto à paz e à justiça e à reconciliação de uma amizade mútua. Aqui ficou igualmente tratado, com a máxima diligência e minuciosamente, a paz da santa igreja de Deus* ^[23]“. *Visio pacis*. Dir-se-ia que o céu ia descer sobre a terra, que a confusão e a corrupção bruscamente iam refluir para as suas fontes: os dois confrades em soberania, conjuntamente representantes de Deus neste mundo, tinham-se na verdade posto de acordo para levarem o povo cristão ao enquadramento previsto pelo Criador. Mesmo no centro desta dissertação sobre a ordem pública, o cónego de Cambrai e quem o inspira quiseram dar o exemplo de

uma paz justa, instaurada, conforme o plano divino, através dessas personagens sagradas, mandatárias do Eterno, pelo ceptro e pela espada: os reis.

4.º O seguimento do relato fala da desilusão. Descreve a queda, o recuo perante as forças do mal, cuja ofensiva vem retardar a realização do sonho. Vê-se aumentar o perigo a todos os níveis. A baixo nível, em Cambrai: o castelão Gautier toma-se de fúria. Ao mais alto nível, entre a cristandade: morre o imperador em Julho de 1024 (capítulo 50). O capítulo 51 salta bruscamente para o ano de 1036, por uma interpolação do continuador; em meu entender, é imediatamente após a evocação do novo fluxo de turbulência que na redacção primitiva se colocava o segundo discurso de Gerardo. Tal como o primeiro, este discurso é pronunciado contra os bispos da *Francia*, contra as disposições que acabavam de tomar em 1025 ^[24]. A frase que se refere à trifuncionalidade forma **[Pg. 039]** o preâmbulo deste discurso, com que termina a descrição da perfeita ordenação social.

5.º O último fragmento volta à actualidade, mesquinha. Mas tudo isto naturalmente, pois o sermão episcopal sobre o tema da paz justa, destinado ao mundo inteiro, destinado especialmente ao rei Roberto da França com quem, em 1024-1025, Gerardo (que não reconheceu ainda o novo monarca da Germânia, Conrado) mantém constantes negociações dirige-se também, e talvez antes de tudo, em Cambrai, ao castelão Gautier. Este, na verdade, aplaudiu as propostas dos bispos da *Francia*, proibindo que se fizesse pessoalmente justiça, que se caísse sobre os malfeitores para se lhes tirar, pela força das armas, o fruto das suas rapinas: como é que o bispo, seu concorrente, poderia agora resistir-lhe, lançar contra ele os seus próprios cavaleiros? Gautier vê, nas instituições de paz promovidas em Beauvais e outros lugares, uma esperança de impunidade, uma brecha aberta na linha defensiva dos interesses temporais da Igreja. Para ele, é a oportunidade de acabar, nesse mesmo ano de 1024, a edificação, em volta do seu castelo, do pequeno principado autónomo com que sonha. Atira-se a isso, com dois aliados: o “povo” que atrai para a sua causa, denunciando o bispo Gerardo como um obstáculo à organização pacífica; e o conde da Flandres, o *princeps*, que sugere a convocação de uma reunião geral onde, como nas dioceses da região, seria decretada a nova paz. Gerardo cede perante esta ofensiva, pressionado talvez pelos jovens abades de Saint-Vaast e Saint-Bertin que se intrometem entre ele e o conde. A assembleia reúne-se nas

marcas militares do condado da Flandres, entre a cidade de Arras e a de Cambrai, perto de Douai, numa campina, como era de uso em redor dos relicários de todos os corpos de santos da região e que para ali foram levados de todas as bandas, formando como que um amontoado de sacralidade concreta. Grande concorrência de povo: *maxima turba*. Gerardo apareceu. Fala. Acusa Gautier, mostra-o rodando como o diabo ao tentar S. Pedro. Pelo contrário ele, o bispo, deseja organizar verdadeiramente a paz, a boa paz. Para isso, não desprezando nada do que a seus olhos é essencial, ordenando apenas o que a *lex* autoriza, os cânones que ele tão bem conhece e o Evangelho. Por fim, o prelado promulga o regulamento da paz. Temos o texto, conservado na Biblioteca de Douai, folio 91 do manuscrito 856: “a paz de Deus que é vulgarmente chamada “trégua”, apresenta-se como a interdição de assaltar e roubar, desde a tarde de quarta-feira até à manhã de segunda-feira e durante os períodos de abstinência e de purificação que precedem as três grandes festas cristãs – a Páscoa, o Natal e o Pentecostes. Nestes períodos, nenhum homem que habite a diocese ou nela esteja se pode servir de uma arma, com excepção do soberano acompanhado da sua hoste ou da sua cavalaria pessoal. Os que, conscientemente, transgredissem a proibição, seriam castigados pelo bispo com penas eclesiásticas: excomungados, fechados durante sete [Pg. 040] a trinta anos na *ordo* dos penitentes, separados do mundo, excluídos, desarmados, forçados à abstinência sexual. Este edifício de preceitos e ameaças, erigido para pôr cobro à violência, numa sociedade em decadência mas que reservava campo a uma acção repressiva legítima, aquela que o monarca, e só ele, dirige, acção que o anátema lançado contra os heréticos culmina, é na verdade construído segundo um plano que vem de Deus, construído pelo Seu servo, aquele que a unção do sagrado impregna de *sageza*; e são os auxiliares do bispo, os padres, quem lhe garante a defesa, limitando-se a rezar (*orare*) ao domingo e nos dias de festa por todos aqueles que cumprem os preceitos de paz, e a amaldiçoar os que a infringem. Missão dos *oratores* e do soberano, tal é a paz de Douai que julgo poder datar de 1024. O texto de um mandamento episcopal muito semelhante figura no manuscrito 67 da Biblioteca de Laon. Este emana de Adalberão que segue seu primo Gerardo nesta via.

Eis pois recomposta, liberta da confusão evenemencial que recobre a sua exposição e por vezes a desmembra, a teoria que as *Gesta* enunciam como justificação da política sinuosa do bispo de Cambrai para com o

castelão Gautier, para desculpar o seu compromisso, a adesão que acaba por dar, de má vontade, ao movimento da paz de Deus; e, enfim, para explicar as disposições especiais que acabava de tomar, quando editou o seu mandamento para prescindir do acessório e salvar o principal: uma teoria da ordem, do poder e da sociedade. A alusão à trifuncionalidade social aparece num dos fragmentos deste discurso imaginário que seria inútil querer saber quando e onde Gerardo o pronunciou e em que termos o fez. Todavia, para abarcarmos, na sua totalidade, o sistema ideal que só parcialmente se enuncia neste discurso, há ainda que examinar um outro sermão, uma outra mensagem emitida pelo mesmo locutor, inseparável da primeira. Essa proclamação doutrinária não figura no texto que conservamos das *Gesta*. No entanto, é muito provável que tenha sido escrita pela mesma pessoa, o cónego que desempenhava, junto de Gerardo, a função de secretário. O seu conteúdo é-nos transmitido pelo manuscrito 582 da biblioteca de Dijon. Trata-se também de uma reescrita. Sob a forma que possuímos, este segundo discurso não é menos imaginário que o das *Gesta*. Temos a certeza que ele relata o que efectivamente Gerardo pronunciou mas, desta vez, sabemos muito bem onde e quando: na catedral de Notre-Dame de Arras, em Janeiro de 1025, perante um punhado de heréticos que o bispo fora julgar ^{25}.

O enunciado do sistema ideológico surge-nos, pois, desunido, repartido em três pedaços que se completam – a alocução de Compiègne, a de Douai e a de Arras. Convém analisá-las, uma após outra, muito atentamente, se queremos compreender como e porquê, em 1023-1025. [Pg. 041] Gerardo de Cambrai julgou dever demonstrar, perante o mundo, “*que o género humano, desde a sua origem, se divide em três*”.



Os esboços do sistema surgem primeiramente no discurso com que Gerardo, no dia 1 de Maio de 1023, respondeu ao bispo de Beauvais, Garin, e ao bispo de Soissons, Béraud ^{26}. Estes bispos, “*em razão da fraqueza (imbecilias) do monarca*” e da virulência do pecado, vendo o “Estado” (*status regni*) abalado, confundidos os direitos de cada qual, anulada toda a espécie de justiça, propuseram, para bem da coisa pública, aplicar na “França”, quer dizer, a norte de Sens e de Auxerre, as fórmulas prescritas pouco antes pelos bispos da Borgonha. Em conjunto, sugeriram “*que eles*

próprios e todos os homens se obrigassem por juramento a conservar a paz e a justiça". Os outros bispos da "Gália superior" curvaram-se à sua opinião. Outras fontes dizem-nos que, no ano seguinte, Garin, pelo menos, fez prestar na sua diocese um juramento colectivo, cujas palavras reproduzem, quase palavra por palavra, as que haviam sido usadas pelos preladados borguinhões, em 1016, no concílio de Verdun-sur-le-Doubs, no qual participaram o rei Roberto e Béraud de Soissons ^[27].

Gerardo recusou e disse porquê. Primeiro, por medo do pecado. Segundo ele, o conselho era pernicioso: obrigar toda a gente a jurar sob pena de anátema, envolveria toda a gente no perigo de perjúrio. Não devemos esquecer a extrema gravidade, para a época, do juramento, gesto sacramental, espécie de desafio lançado a Deus. Tão terrível que era proibido às pessoas sagradas, bispos e reis. O juramento ameaçava com castigos incríveis aqueles que, por inadvertência, violassem a sua fé. E os homens que se arriscassem a prestar juramento, achando-se fortes bastante para nunca quebrarem o seu compromisso, pecavam já por orgulho. Sob este medo do sacrilégio, esconde-se um outro: o da conjura. Um medo velho este, que já os Carolíngios sentiam: Carlos Magno prescrevera que só se jurasse em três circunstâncias: para se ligar ao rei, para se ligar ao senhor e, enfim, numa assembleia de justiça, para salvar um amigo de qualquer acusação ou em desculpa própria. Na sua sabedoria, Gerardo mostrava-se, neste ponto, perfeitamente respeitoso da tradição carolíngia. O juramento de vassalagem que exigira ao castelão de Cambrai entrava numa destas três categorias lícitas. Gerardo partilhava da atitude de todos os eclesiásticos que, tal como Abbon de Fleury ou Burchard de Worms, colecionavam então as antigas sentenças, procurando elaborar um código, e que, também eles, num tempo em que [Pg. 042] no Norte da França, o povo das cidades pensava ligar-se e precisamente para a restauração da paz, por meio de um juramento colectivo que unisse iguais, temiam as conjuras, a ressurgência das velhas associações pagãs que haviam assustado os conselheiros de Carlos Magno.

Gerardo não quer seguir os colegas por outra razão ainda: o que estes propõem, longe de levar à estabilidade, abalaria *o status*, não apenas do "reino", como também da "santa igreja", o mesmo é dizer de toda a cristandade. Com efeito – afirma ele –, encarregam-se do cuidado com este "estado" *duas pessoas gémeas*, associadas como a alma o é do corpo, como o são as duas naturezas em Cristo: a pessoa sacerdotal e a pessoa real.

“*Aquela cabe orar (orare), a esta combater (pugnare)*”. Aqui estão as duas palavras: os que oram e os que combatem – duas das três funções. Conjuntas. Gerardo explana: “*Cabe aos monarcas reprimir as revoltas pela sua virtude* (energia que tem por veículo o seu sangue, a força de Georges Dumézil), pôr termo às guerras, dilatar os comércios da paz. Aos bispos (que são a fonte do sacerdócio) cabem as duas formas da acção inclusas no verbo *orare*: admoestar os soberanos “*para que combatam virilmente para a salvação da pátria*” e rezar “*para que estes vençam*”. O papel dos *oratores* é apoiar pela palavra a acção militar cuja condução cabe ao rei. O seu papel não é – conforme pretendiam os bispos de Beauvais e de Soissons – ocuparem-se pessoalmente e directamente da guerra e da paz.

Nesta primeira fase da articulação, as funções estão já presentes como elemento das estruturas do Estado. São ainda apenas duas. O texto e o contexto permitem-nos, pelo menos, discernir quais os homens que estão encarregados legitimamente dessas duas funções. Quando Gerardo de Cambrai fala de *oratores* e de *pugnatores*, não pensa em todos os clérigos, nem em todos os guerreiros. Pensa nos bispos e nos reis.



Para reconstituir o conjunto do sistema, acho preferível passar de imediato ao sermão de Arras. É incomparavelmente mais amplo, refeito, ampliado por ordem de Gerardo, para que se torne uma autêntica súpula da verdadeira doutrina. No Artois, formara-se uma seita que propunha uma regra de vida, uma *justitia* capaz de, sozinha, sem recorrer aos sacramentos, levar à salvação. O bispo de Cambrai-Arras foi avisado do facto. Entre o Natal e a Epifania de 1025, quando fazia uma *statio* no seu segundo bispado, como era seu hábito, ordenou um inquérito, uma inquisição. Era tarefa sua despistar os desvios. Sem recorrer – abstém-se disso – ao braço secular do *princeps*, o conde da Flandres, mandou prender os sectários numa quinta-feira à noite. Os que foi possível apanhar. O “chefe” fugiu; ficaram alguns adeptos, que manteve na prisão por três dias, durante os quais o bispo ordena o jejum aos clérigos e aos monges da diocese, ou seja, aos servidores de Deus e não a todos os [Pg. 043] fiéis; repugna a Gerardo que toda a gente cumpra o jejum, como lhe repugna que toda a gente preste juramento. Este jejum é purificador. Deve ajudar o prelado na sua missão de verdade, melhor compreender o conteúdo do dogma católico. No terceiro

dia, um domingo, dia de luz – o relato está cheio de símbolos: os dissidentes haviam sido detidos na noite de quinta-feira, dia da semana em que outrora Judas traía Jesus: a verdade deve mostrar-se na manhã de domingo, tal como a ressurreição de Cristo – montou-se o grande espectáculo na catedral, à vista do povo. Dispuseram as testemunhas da verdadeira crença: o crucifixo e o livro dos Evangelhos. O bispo sentou-se no centro, revestido com todos os seus paramentos; em volta dele, de pé, os arcebispos, delegados escolhidos para imporem a disciplina e, em frente destes, as duas partes distintas da sociedade cristã: o clero e o povo. Cantou-se um salmo, implorando a vinda do Senhor. Começou depois o que se chama um consistório: os abades, os clérigos, cada um segundo o seu grau de ordenação, sentam-se ao lado do bispo, que apresenta ao povo os acusados, agora introduzidos, e que os interroga. Eles depõem. Que ensinamentos recebiam? O heresiarca, um italiano, pregava diante deles sobre os Evangelhos e as Epístolas dos Apóstolos; apoiava-se apenas numa parte da Escritura, o Novo Testamento. Que doutrina professavam? Julgam inútil o baptismo, a penitência e a eucaristia, todos os sacramentos, “*anulando* (assim aquilo que é) *a Igreja*”; condenavam o matrimónio; recusavam toda a devoção aos santos, com excepção dos apóstolos e dos mártires. Segue-se uma discussão: o bispo adverte-os de que tudo o que desprezam se encontra no Novo Testamento e que, por consequência, a doutrina que seguem contradiz a lei. Ao que eles respondem não haver, em todo o caso, contradição entre a lei e a sua regra de vida. Resposta muito acertada; essas pessoas não estão de joelhos, nem fogem à controvérsia; são capazes de expor claramente a regra que querem seguir: fugir do mundo, dominar o desejo carnal, viver do trabalho das próprias mãos, perdoar as ofensas, amarem-se uns aos outros dentro da seita. O baptismo não é necessário a quem observa uma tal regra; e a quem a não observa, o baptismo não basta. Na verdade, o baptismo nada contém de sagrado; é ministrado por homens de vida censurável a crianças irresponsáveis que, adultas, necessariamente hão-de pecar. Após esta troca de palavras, o bispo pronuncia o seu discurso.

No “libelo” em que desenvolve a matéria, recheado de referências à Bíblia e aos Padres, e que sob essa forma segura, dogmática, foi largamente divulgado (está fora de dúvida que o bispo Adalberão de Laon conhecia este texto quando começou a escrever o seu poema), vê-se que Gerardo tem o cuidado de não colocar o debate com aqueles que considera heréticos no terreno da regra, da “justiça”, como eles dizem, a que se entregaram. Porque

o seu propósito, longe de opor-se ao ensino evangélico, o põe efectivamente em prática. A seita deseja ser uma sociedade de perfeição. Em que difere pois desses ajuntamentos fervorosos, [Pg. 044] isolados das máculas do mundo, que são as comunidades monásticas, e cuja ortodoxia ninguém pensaria contestar? Gerardo limita-se a fazer uma alusão à moral dos heréticos. Em conclusão da sua arenga, recorda-lhes que as obras não bastam, que é preciso também a Graça, esse dom de Deus difundido por intermédio de uma instituição – a Igreja. Reside aqui, efectivamente, a intenção do discurso: provar que os sacramentos são indispensáveis.

O desvio – radical, afirmando-se logo após o ano mil como um dos sinais, talvez o mais convincente, desse vigor tumultuoso que arrasta a civilização do Ocidente num brusco surto de desenvolvimento – não está em criticar os padres nem em denunciar-lhes a impureza. Está, sim, em querer passar sem eles. Em negar a utilidade de um clero. Porque é que certos homens, separando-se dos outros, afirmariam possuir o privilégio exorbitante de ministrar o sagrado? Como justificar que um pequeno grupo se reserve tal monopólio e pretenda assim submeter ao seu jugo o resto da sociedade? É esta a interrogação, revolucionária, que a heresia põe. Gerardo esforça-se por dar-lhe resposta. Existe, é um facto, no seio da sociedade humana, um limite inultrapassável que isola uma categoria particular, uma “ordem” (*ordo*) – diz o bispo – cujos membros são designados para desempenharem sozinhos certos actos, em proveito de todos os outros. Esta fronteira circunscreve um domínio estritamente reservado: o sacerdócio. “*Não é lícito a um homem do século assumir o magistério de padre, cuja função não cumpre (officium), do qual não conhece a disciplina, não podendo ensinar o que não sabe*” {28}. Isso faz do “mestre” que os sectários de Arras escutaram, um falso mestre. Tal segregação, esse monopólio de um ofício litúrgico, de uma regra de vida e de um certo saber provém de uma operação misteriosa, quase mágica: a unção {29}. A *ordo* instaurou-se por este “sinal” de sacralidade (eis o que a palavra *sacramentum* quer dizer exactamente na boca de Gerardo). É ungindo eles próprios as mãos dos padres, seus *consortes*, que partilham com eles a sua condição; é tornando essas mãos capazes de, por sua vez, sacrificarem, que os bispos “ordenam” o clero. A força inexplicável do crisma que uma mão transmite a outras mãos gera, dentro da ordem sacerdotal, uma indiscutível hierarquia. Este corpo é, ele próprio, ordenado. O episcopado dirige-o. Tal como o espírito dirige a carne, os bispos dirigem a Igreja {30}.

O que a Igreja é vem definido no ponto 16 do discurso, o antepenúltimo, que imediatamente precede a breve condenação da seita e constitui a última explanação que conclui toda a demonstração polêmica. Quem publicou a obra de Gerardo deu por título a este capítulo fundamental: “*Das ordens do governo da Igreja*” ^[31], pondo em evidência, [Pg. 045] com justeza, como termo-chave, a palavra *ordo*. Na verdade, não se trata aqui senão da ordem, quer dizer, precisamente do sistema ideológico que procuro reconstituir.

Gerardo falou já acerca da ordem, da necessidade de uma distinção de ordem (*discretio ordinis*) entre os homens, entre os adultos machos da espécie humana (*viri*), quando atrás tratou do matrimónio. Dirigia-se aos heréticos que condenavam o matrimónio, pretendendo proibi-lo a todos – mas atacava também os clérigos (muito numerosos neste princípio do século XI) que, pelo contrário, pretendiam que o casamento fosse permitido a todos, em especial a eles próprios, perguntando em nome de quê os queriam obrigar a abandonar as esposas, afirmando que os homens não são anjos, que a continência é um dom da Graça e que é abusivo querer impô-la por decreto. A isto, o bispo de Cambrai responde que se enganam, que na verdade certos homens, se não são inteiramente, são pelo menos em parte anjos. “*A regra de vida que seguem – afirma – separa-os do povo* (o verbo latino que emprega é *dividere*); *eles são dispensados* (notemos bem esta ideia, porque ela toca directamente essa forma que é a figura trifuncional *das tarefas servis deste mundo*”. Estes homens, assim distinguidos dos demais, associados numa ordem particular, que se vêem proibidos de contrair matrimónio, incontestavelmente poluente, que deixam de pertencer por completo ao universo carnal são, é evidente, os padres. Todavia, trata-se apenas, nesta parte do discurso, de um anúncio preliminar. É na peroração que a teoria se encontra exposta em toda a sua coerência:

1.º Gerardo fala, antes de tudo, da ordem, no singular: a “*ordem da administração da Igreja*” está conforme à “*ordenação divina*”. E pois uma estrutura, uma armação intemporal, uma projecção do próprio pensamento de Deus.

2.º A “*santa Igreja*”, nossa mãe, a casa de Deus, a Jerusalém do “alto” (*superna*), pertence tanto ao céu como à terra, tanto ao invisível como ao visível. A ordem que rege a *Ecclesia*, e que verdadeiramente a instaura, distribui-se pois por um edifício de dois andares em que o inferior, o baixo mundo, reproduz, mas de maneira imperfeita, as disposições do superior;

entre ambos, a ordem regula as comunicações e especialmente o impulso ascensional, cujo efeito leva alguns homens, que normalmente residem em baixo, para a cidade superior, normalmente habitada pelos anjos. “*Por um lado, os homens reinam já, partilhando a companhia dos anjos; por outro lado, os homens peregrinam ainda pela terra (a caminho, em marcha, como os Hebreus a caminho da Terra Prometida), suspirando-aspirando (a se elevarem também)* ^{32}. Esta afirmação é fundamental. Estabelece que não há divisória entre as duas cidades sobrepostas; que a superior é o lugar de um reino; que uma tensão [Pg. 046] – a mesma que, cem anos mais tarde, o escultor do tímpano da catedral de Autun pretendeu traduzir ao alongar imensamente os corpos dos ressuscitados – leva os homens a elevar-se até esse reino; e que alguns deles já o conseguiram. O canto de acção de graças do Apocalipse, V, 9-10, de que toda a alta Igreja tem a memória cheia, diz claramente que estes são os padres.

3.º Fundamental, a afirmação que segue não o é menos: na terra como no céu, os seres estão dispostos “*em ordens distintas*”, sob a autoridade de um soberano que está acima da cidade: Cristo ^{33}. Este senhor exerce o seu poder de duas maneiras. Primeiro, como padre: nesse tabernáculo que é o céu, ele celebra continuamente o sacrifício, intercedendo por nós, rezando, suplicando; à direita do Pai, na glória da majestade paterna, Cristo assume, no alto da – hierarquia, a função sacerdotal. Simultaneamente, assume a função régia. “*Rei dos Reis.*” É pelo seu exemplo e por sua delegação que os reis da terra governam, que os encarregados de aplicar a “lei” distinguem, no baixo mundo, o que é justo. Do alto dos céus, Cristo é a fonte da justiça, portanto da paz. Príncipe, modelo do príncipe, governa as duas províncias, a celeste e a terrestre, como se se tratasse de um principado total. Chefe de guerra, modelo dos chefes de guerra, conduz, “*em ordens distintas*” (como são distintos os corpos do exército nessas cerimónias litúrgicas que são então as batalhas), o conjunto de uma “milícia”, espiritual e temporal. Juiz, modelo dos Juízes, preside ao supremo tribunal, *a cúria*. Mas esta palavra latina designa, na época, também a casa nobre: Cristo é encarado como juiz, mas também como pai de família, um pai que alimenta, dispensando a cada um o necessário. No ponto culminante, no vértice da pirâmide de mil degraus, há um só reino. Só o filho de Deus desempenha as duas funções que o primeiro discurso de Gerardo, o discurso de Compiègne, mostrava serem distribuídas, na terra, entre “duas pessoas gémeas”: *orare*, sacrificar e falar, *pugnare*, combater, vingar. Se quisermos, podemos

considerar ainda que a estas duas funções se vem ligar, implícita, uma terceira: *decernere*, espalhar, partilhar, alimentar. Para desempenhar a sua função, una e trina como a essência da divindade cristã, princípio e súplica de todas as funções possíveis, Cristo necessita de auxiliares: é ajudado, no céu, pela “ordem” admirável dos anjos, e na terra pelo “ministério”, o “mister” (*ministerium*) dos homens.

4.º Outro nó do sistema: os dirigentes da sociedade humana são os “ministeriais” (*ministri*) do Senhor – entendamos bem, os agentes especializados do Seu poder. Entre eles, a função única do rei dos céus reparte-se, desdobra-se, divide-se em duas metades (não se trata aqui de um terceiro ofício). Essas duas partes provêm, distintamente, das “pessoas gémeas”: os *oratores* e os *pugnatores*. Que dizer dos bispos e dos reis, [Pg. 047] delegados directos de Jesus. Eles são, na terra, as duas fontes de onde brota todo o poder de orar ou de combater distribuído de alto a baixo, em degraus, pelas “ordens” (o termo é aqui plural) “dispostas”, postas distintamente por Deus-Pai.

5.º Ordem, grau, escala, hierarquia: a ordem terrestre é, com efeito, homóloga da ordem celeste. Existe uma coordenação entre as duas cidades (que em verdade não passam de uma, porque depressa se fundirão totalmente uma na outra, no fim dos tempos – e justamente importa estar-se preparado, ajudar essa passagem, essa fusão, reduzindo a discórdia que se imiscui indubitavelmente no plano inferior do cosmos, o plano da mudança, o da corrupção). Alcançada esta encruzilhada de afirmações, cujo agenciamento constitui o sistema ideológico que expõe, Gerardo invoca então, de maneira explícita, para apoio do seu discurso em favor da restauração da ordem terrestre, duas autoridades. Refere-se a dois “Pais”, a dois bispos, a dois “oratores”. Primeiro, a Dinis, o Areopagita, personagem que nessa época se acreditava ser então, ao mesmo tempo, o primeiro bispo de Paris, o mártir cujos despojos repousavam no mosteiro de Saint-Denis, e o discípulo de S. Pedro, o autor de dois livros: *Da hierarquia (ou Do principado) angélica e eclesiástica* ^{34}. Gerardo apenas lhe cita o nome. Conheceria directamente a obra? Tê-la-ia à mão, na biblioteca da catedral? Poderia citar-lhe passagens? Em qualquer dos casos, Gerardo cita profusamente o outro autor, sua fonte principal: Gregório, o Grande, bispo de Roma.

Duas citações. A primeira ^{35} – não nos espantemos – é precisamente aquela que fundamenta a exposição de Loyseau sobre a hierarquia e a

disciplina. Nas páginas introdutórias deste livro, dei deste texto uma tentativa de tradução. Não será mau reler a definição que ele dá da desigualdade e da necessidade de obedecer, pois Gerardo de Cambrai introdu-la aqui, necessária, como peça central de todas as engrenagens da máquina ideológica: *“As disposições da providência divina instituíram graus diversos e ordens distintas (ordens, graus – o que nas formas que hoje nos rodeiam reflecte mais claramente tal conceito é, sem dúvida, a instituição militar) para que, se os inferiores (menores) testemunham deferência (reverência) aos superiores (ou antes, aos melhores) e se os melhores gratificam com amor (ou amam) os menores, se estabeleça a unidade na harmonia, assim como a reunião (a textura) da diversidade e que seja gerado na rectidão o desempenho de cada função (officium) – esta parte da frase não figura na citação de Loyseau: contudo é essencial porque, através dela, a noção de função introduz-se no sistema. A comunidade (ou o conjunto da criação) não poderia subsistir se a ordem global da diversidade não a preservasse”*. É este o princípio: a ordem do mundo [Pg. 048] inteiro assenta na diversidade, na disposição em degraus, na complementaridade de funções. A harmonia da criação resulta de uma troca hierarquizada de submissões respeitadas e de afeições condescendentes. A prova *“de que a criação não pode ser governada nem viver na igualdade”*? (o papa Gregório dirigia-se a bispos que se pretendiam iguais entre si e recusavam a primazia de qualquer deles; o bispo Gerardo dirige-se aos homens que recusam a obediência à autoridade sacerdotal): *“o exemplo das milícias celestes ensinou-no-lo (basta levantar a cabeça e olhar para cima, para o menos impuro, para o mais perfeito, para se descobrir o modelo, a ordem estabelecida por Deus, a ordem dada por Deus): há anjos, há arcanjos que manifestamente não são iguais, que diferem uns dos outros em poder e em ordem”*. Temos de convencer-nos: no exército do céu há dois graus, dois graus de poder. Neste ponto da sua demonstração, Gerardo apela para duas passagens do Velho Testamento, onde se vêem anjos que obedecem a outros anjos, uns que dirigem, comandam, outros que ajudam, executam. Se as coisas se passam assim na sociedade angélica, se a organização desta sociedade muito pura assenta em distinções, as distinções são ainda mais necessárias na sociedade humana. Com efeito, os anjos são sem pecados, porém os homens não são destituídos deles. (Era esta a objecção às afirmações dos heréticos: a impossibilidade, para um ser humano, de se purificar sozinho, sem a graça sacramental, das suas máculas). Ora é o

pecado que determina a desigualdade.

Coloca-se, aqui, a segunda citação de Gregório, o Grande ^[36]. Tirada da *Regula pastoralis*, II, 6 ^[37], onde encontramos de novo o que o mestre escrevera nas suas *Moralia in Job* (trabalho essencial sobre que se medita em princípios do século XI, em todos os mosteiros do Ocidente; porém o bispo Gerardo prefere, a esta fonte directa, o livro que dele deriva e que, presente em todas as bibliotecas episcopais, trata da pastoral, quer dizer, de todos os assuntos respeitantes aos prelados, aos dirigentes do clero). “*Ainda que a natureza gere todos os homens iguais (ou: ainda que todos os homens nasçam iguais em direito), a falta (culpa) subordina-os uns aos outros conforme a ordem (ordo) variável dos méritos (há graus também no pecado); esta diversidade, que procede do vício, é estabelecida pelo juízo divino para que, uma vez que não pertence ao homem viver na igualdade, ela seja exigida diferentemente, a uns e a outros*” – Gerardo serve-se destas palavras para demonstrar o carácter providencial da/ hierarquia eclesiástica perante os sectários de Arras que a negam e para fundamentar a condenação que, do alto da sua cátedra e da sua sageza, irá pronunciar contra eles.

Mas ainda não chegou a este ponto. Discorre sobre um versículo de Paulo e outro de Pedro – os dois patronos da Igreja romana, as duas [Pg. 049] pedras angulares do edifício monumental que é o catolicismo pontifical, cuja restauração começa no limiar do século XI. Pedro e Paulo falam do poder, da justa submissão de toda a criatura humana ao monarca e aos seus delegados. Gerardo lembra então que já na sinagoga, Deus, por interposição de Moisés, instituíra “ordens diversas”. E no arranjo da sua frase, a conjunção dos dois verbos, *regere e ordinare*, chama a atenção para a articulação – que é, de facto, crucial – entre a ordem e a realeza. Aplica, por fim, à instituição eclesiástica, as definições de Gregório, o Grande. Chama à Igreja o reino dos céus. Ela deve reflectir as ordens hierarquizadas do céu, conforme as distinções que no seu seio se estabelecem. Entre os seus membros, a semelhança do cargo (*honor*) não impede que alguns detenham um acréscimo de dignidade (*dignitas*). É a forma como se acha distribuído o poder (*discretio potestatis*) que permite à solicitude dos superiores reunir os inferiores num corpo, para que o uso da liberdade não os leve ao enfraquecimento.

Cai o dia sobre Arras. O bispo falou muito. Ainda que, sem dúvida, não tenha pronunciado tantas palavras quantas as que foram escritas mais tarde, no “libelo”. Citou S. Paulo uma última vez: nos “tempos novos”, ao

aproximar-se o derradeiro dia, ver-se-á pulular os falsos profetas. Na sua frente, o pequeno grupo de homens, que fora seduzido por um desses maus pastores, não diz palavra: o processo verbal conta que os heréticos ficaram convencidos. Gerardo lança o anátema contra a doutrina perversa. Confessa a verdade – é o seu papel e, se nunca lhe reconheceram a qualidade de santo, pelo menos figurará entre os “confessores”. Verdade do baptismo, da penitência, da “*santa igreja, mãe comum de todos os fiéis*” e “*ninguém pode chegar à verdade dos céus, sem passar pela da terra*”. Verdade da eucaristia, do sacrifício sobre o altar, do matrimónio. Traduz-se o latim dos eruditos no dialecto dos simples, para que os desviados compreendam bem. Estes abjuram, confirmando com uma cruz que traçam com a mão sobre um pergaminho. A palavra sai vitoriosa. Defendeu a sociedade, a boa. Autoritária, hierarquizada. Solidamente assente na desigualdade necessária.



Vamos ao terceiro fragmento da proposição ideológica. Na biografia de Gerardo, na primitiva redacção da *Gesta dos Bispos de Cambrai*, cuja construção, repito, não é cronológica mas lógica, o texto é o de um discurso que parece haver sido proferido antes do de Arras. Mas é bem possível que o autor das *Gesta* só tenha terminado a redacção do panegírico de Gerardo depois da redacção do “libelo”, concluindo-o com essa segunda proclamação, relativa à paz e à ordem social, apresentando assim, em toda a sua coerência, o sistema ideológico que em 1025 o prelado se vangloriava de propagar e defender. Seja como for, o manifesto [Pg. 050] de Compiègne, o de Arras e este articulam-se e esclarecem as diferentes fases da arquitectura conceptual.

Na corrente da história que as *Gesta* nos descrevem, o último discurso do bispo surge como o prolongamento, a amplificação, do outro que ele pronunciara em 1023 contra os confrades. O ataque é desta vez mais vivo, porquanto, nesse meio tempo, o mal progredira e o perigo agravara-se. Agora são todos os bispos de *Francia* a quererem apoderar-se das prerrogativas emanadas do ofício do monarca, com o pretexto de obviarem à *imbecillitas regis*. De um rei que, certamente, vacila, hesita, privado como está do bastão (*baculus*), dessa força que, segundo a partilha das funções, constitui a sua virtude específica, mas que não deixa de ser por isso o delegado do poder divino. A partir de agora, a ordem do mundo, as ordens e

a hierarquia são postas em causa pelas afirmações igualitárias que Gerardo considera estranhamente próximas das dos heréticos de Arras. Um dos bispos recebeu uma carta do céu (que é useiro e vezeiro neste género de mensagens) ^{38}, ordenando-lhe que “renove a paz na terra”. Estamos em 1024, na expectativa exaltada milenária da Paixão e é esse o valor de um testemunho como o de Raul Glaber, de que falarei dentro em pouco, o de ligar correctamente ao milenário os movimentos convulsivos que, na verdade, são os do nascer da sociedade feudal. Aproxima-se o retorno de Cristo. Aproxima-se também a abertura do Reino de Deus. Convém que se purifiquem, que se atinja na terra, se tanto for possível, a pureza celestial. A carta trata disso. Ela pretende revelar qual o sistema de relações que convém à humanidade que se “renova”, despoja o homem velho, grita que renuncia ao pecado. Deixa de haver pecado. Por consequência é a igualdade. Igualdade nos contratos: – que os homens se associem por um laço único, sempre o mesmo – o juramento. É novamente o projecto de uma conjura que agora se desejaria obrigatória: os que recusassem seriam expulsos da comunidade, como ovelhas ranhosas: não haveria perdão para eles, nem lugar para os seus despojos fúnebres, junto dos homens bons, nos cemitérios cristãos. Igualdade na penitência: jejum para todos e igual: pão e água à sexta-feira, nenhuma carne ao sábado – tanto bastava para a expiação de todos os pecados, fossem quais fossem; a igualdade operar-se-ia também a nível do resgate das faltas. Igualdade, enfim, na paz: não haveria vinganças, não se organizariam expedições para retomar pela força aos salteadores o que estes haviam pilhado; nem se indemnizariam as vítimas. Deixaria de haver armas – e Raul Glaber estabelecerá, mais uma vez muito claramente, a correlação entre a conjura, o jejum e a repressão da guerra.

Para Gerardo, estas inovações – no espírito dos homens da época, que pensam que os movimentos da história humana estão sujeitos às forças [Pg. 051] do mal e levam à degradação, o que é novidade, inaudito, é sempre suspeito – ameaçam o equilíbrio do universo. São negativas, demoníacas, tal como a heresia que se lhes assemelha. Se se admite que basta o jejum – para que servirá o sacramento, para que servirão os padres? Tal como os desviados da seita de Arras, os bispos da *Francia* irão “anular a Igreja”. Como renunciavam a castigar para vingar as ofensas, irão abolir também o ofício régio, uma vez que a realeza é constituída na terra para que se faça justiça a cada um. Ao perigo de que a proposta de Garin e de Béraud era

portadora, esta acrescenta o perigo de uma subversão que irremediavelmente se seguiria à prática de um programa igualitário. Multiplicando as referências e citando principalmente o Novo Testamento, Gerardo procura provar que a desigualdade é providencial e, por consequência, necessária.

No único manuscrito hoje completo do texto *das Gesta*, o códice chamado de Saint-Vaast, que reproduz uma cópia do século XII, a arenga episcopal divide-se em duas partes. Desta forma, envolve por completo o último episódio da interminável e pouco elevada querela que, em Cambrai, opõe o bispo e o castelão. Esta disposição do discurso (que o editor do texto, Bethmann, considera o resultado de um erro de transcrição) ^{39}, parece-me antes a da primitiva redacção. Não a escolheu o autor para melhor mostrar quanto a afirmação maléfica, emanando de um episcopado extraviado – porque excitava a audácia dos usurpadores militares – corria o risco de encher ainda mais o mundo de desordem e de iniquidade? A peroração parece-me naturalmente vir concluir toda a relação dos actos dos bispos de Cambrai, principalmente os gestos do último deles, Gerardo, o homem da verdadeira paz, da paz justa.

Trata-se, com efeito, da solene afirmação do princípio sobre que se apoiou o herói do relato para agir, denunciando sem cessar a perversidade dos diversos programas de nivelamento de que só os maus tirariam proveito e justificando, pelo contrário, os poderes disciplinares do episcopado. Vejamos tal princípio. O reino dos céus não é apenas para os perfeitos deste mundo. Deus impõe certos deveres aos que espera sejam perfeitos neste mundo; deveres que não impõe aos demais. Vemos aqui que Gerardo segue de muito perto Gregório, o Grande, que já havia também proclamado que, uma vez que os “méritos” são diferentes, não se exigirá o mesmo a toda a gente. Há distinções entre os homens, uma desigualdade essencial que só a caridade, a misericórdia e os serviços que cada um presta aos outros, e os serviços que cada um espera dos demais, pode equilibrar. Permutados *ad alterutrum*. Mutualidade de onde provém a concórdia sobre a terra. Fala-se do céu. No céu acontece o mesmo. Existem, na casa do Senhor, várias categorias. Deus quis que, mesmo no paraíso, [Pg. 052] reinasse uma *inequalitas*, que só a caridade anula, uma comunicação colectiva com a Glória, por comum participação da alegria inefável. Redistribuição generosa, numa desigualdade fatal: esta é a chave-mestra da ideologia de Gerardo.

Por consequência, é ser-se cego, é errar pretender-se, com o pretexto de se prepararem para passar o limiar da cidade celeste, aplinar as diferenças, recusar o perdão a alguns, aplicar a mesma penitência a pecadores cujos méritos são díspares. Gerardo é o lutador de Deus. No concreto da existência, ele não deseja essa nova “paz”. Apesar do conde da Flandres, apesar das intrigas divulgadas pelo castelão Gautier, apesar do povo reunido perante os relicários e que, certamente, reclama em altos brados a igualdade com que o engodam, o édito de paz que o bispo proclama em Douai desdiz o que propõem os confrades, os bispos do Norte da França, ao brandirem a carta caída do céu. Não há conjura – como não há expulsão definitiva para aqueles que, eventualmente, recusassem associar-se à obra pacífica; porque não é permitido não perdoar. Haverá as sanções mais diversas a fixar segundo um código (os crimes que se multiplicam nos novos tempos devem ser julgados segundo as palavras do Evangelho, dos Apóstolos, os cânones dos concílios, os decretos dos papas, e isto estimula o ardor das gentes da Igreja que, no próprio momento em que Gerardo fala, prosseguem a recolha das sentenças, a tentativa de codificação). Penitências tarifadas, porque toda a falta será castigada conforme a sua medida; ligar e desligar, *discretamente*, é a função própria dos bispos, detentores que são da sageza. Para todos os faltosos se implorará a clemência de Deus por meio de orações, mas de orações que só os padres, especialistas, devem proferir. E, em paralelo com este ofício de orar, surge um outro, distinto, especializado este na administração dos castigos, o ofício de *pugnator*, o ofício real. Com efeito, só ao monarca e aos que o ajudam e acompanham é lícito puxar da espada em período de tréguas. Porque a vingança, a repressão pelo gladio dos criminosos reincidentes é legítima, é mais do que isso: é também e até providencial e necessária.

Vemos aqui, solenemente construído sobre uma série de referências às Escrituras, um longo desenvolvimento cuja finalidade é provar que os parentes de qualquer vítima têm o direito de reclamar o preço do sangue, que é justo arrancar pela força a presa aos salteadores, que há pois guerras justas. Mas vemos também que só determinados homens têm o direito de fazer tais guerras. Esta função pertence aos reis que “*reinam na nossa madre Igreja, a esposa de Deus*” ^[40], “*estabelecendo leis firmes*” ^[41], armados da espada, são os ministros de Deus. Mas, bem entendido, é preciso que estes monarcas ouçam os bispos, que se lhes [Pg. 053]

submetam, que se deixem guiar por eles para promulgarem os éditos legítimos e que da sua mão recebam o gládio. Na verdade, é aos padres que cabe “*cingir os reis com o gládio*”. A divisão hierarquizada das tarefas entre o sacerdócio e a realeza estabelece um equilíbrio que as instituições de paz destruiriam se, por desgracia, fossem mal edificadas.

Este último discurso faz eco ao segundo, o discurso de Arras. Ele proclama mais firmemente o que o primeiro proclamara em Compiègne. E é precisamente para introduzir esta derradeira arenga e para lhe dar maior peso, que intervém a alusão à trifuncionalidade social. Antes de apresentar, em estilo directo, as palavras de Gerardo, o seu biógrafo indica, com uma frase: “*Demonstrou que, desde a origem, o género humano se dividiu em três: as gentes da oração, os cultivadores e as gentes de guerra; forneceu a prova evidente de que cada um é o objecto, por um e outro lado, de certo cuidado recíproco*”. Eis a frase, a curta frase que exprime a figura trifuncional. E eis também o seu lugar dentro do sistema. A posição que ocupa é a mesma, ou quase, em Gerardo e em Loyseau. Tal verificação, tal postulado vem reforçar, aqui e além, um discurso sobre a desigualdade. Todavia, no texto das *Gesta*, não é como conclusão, mas sim como exórdio, que se formula a necessidade de partilhar as tarefas e de permutar os serviços. Esta permuta reproduz aquela de que o Paraíso é o lugar de perfeição. Ao *alterutrum* da linha 41 da página 486 dos *Monumenta* que fala do céu, faz eco. o da linha 42 da página 486, que fala da terra.

Compensação, reciprocidade, caridade. Gerardo especifica ^{42}: se os *oratores* podem permanecer no “ócio sagrado” que o próprio ofício exige, eles o devem aos *pugnatores* que lhes garantem a segurança e aos *agricultores* que produzem, pelo seu “labor”, o alimento dos seus corpos. Defendidos pelos guerreiros, os agricultores devem às orações dos padres o receberem o perdão de Deus. No que respeita às gentes de guerra, elas são mantidas pelas rendas dos camponeses e pelas taxas que os mercadores pagam; e são, pela intervenção das gentes de oração, lavados das faltas que cometem por usar armas. Porque, pelo manejo destas, ninguém pode conservar as mãos limpas. Mesmo quando a guerra é justa, é ocasião de pecado. E os *oratores* são necessários aos *pugnatores*, não apenas para forçar o céu a conceder-lhes as vitórias, como também para cooperarem na sua redenção, por meio da liturgia e do sacramento.



Creio dever insistir em voltar à forma como surge o tema trifuncional:

1º – Porque o problema debatido é o da validade dos ofícios, trata-se de três funções e não de três ordens. A palavra *ordo*, que enchia o [Pg. 054] discurso de Arras, está totalmente ausente deste. Gerardo fala de comunicação, de mutualidade, de serviços prestados e, claro está, de desigualdade, mas não de castas, de graus, nem de poder. O que constitui o objecto da proclamação não é o poder, mas a acção. Importa esclarecer as relações entre o *otium* e o *labor*, entre o ócio e, já o afirmei, o esforço. O bispo de Cambrai definiu as tarefas cujo bom funcionamento necessita a repartição, *a divisio* da espécie humana. O texto nada indica que nos elucide quanto à existência de uma hierarquia entre estas tarefas: em todo o seu explanar, os militares surgem em último lugar, após os agricultores. Será porque o seu “mister” os condena a serem menos puros que todos, a só entrarem na Jerusalém celeste na cauda da procissão? Pelo contrário, não se deverá estabelecer uma ligação retórica entre a frase que cita as três funções e a seguinte, que trata do uso das armas?

2º – Reaparecem, lado a lado, as duas categorias que o primeiro manifesto de Gerardo, perante Garin de Beauvais, havia cuidadosamente distinguido: os *sacerdotes* – aqui designados por *oratores* e os *pugnatores*. O seguimento do texto mostra, mais claramente ainda que o primeiro discurso, quem são os “guerreiros”. Não resta qualquer dúvida: trata-se dos reis. Certamente que estes não cavalgam sozinhos; escoltam-nos alguns auxiliares, reunidos sob uma bandeira. Porém, só aos reis cabe a decisão, a direcção, a responsabilidade. É bom ter cuidado, não nos equivoquemos. Não vejamos na palavra *pugnator* um sinónimo de *miles*. A palavra *milites* – cavaleiros – nunca se encontra nos diversos fragmentos onde se expõe o sistema ideológico. Em contrapartida, aparece, aqui e além, implicada nos acontecimentos que as *Gesta* relatam. São sempre apresentados como subordinados. Mesmo quando o autor lhes chama “cavaleiros de primeira categoria” ^{43}, fá-lo segundo os laços de vassalagem, dependentes de um senhor, castelão ou bispo ^{44}. Sob a pena do secretário de Gerardo, o termo *miles* evoca a inferioridade. Tal como evoca a malícia. Os cavaleiros são gente ruim que se torna perigosa quando os seus amos, eles também “imbecis”, lhes soltam as rédeas ^{45}. Só pensam em pilhar, devastar, devorar os domínios da Igreja, quando – e a coisa parece inteiramente normal – lhe sucede terem estas terras como feudo ^{46}. Cabe ao bom bispo

proteger os “pobres” ^{.{47}} destes violentos, destes “salteadores sem proeza”. Seria pois cometer um pesado contra-senso imaginar o bispo de Cambrai a utilizar o tema das três funções para fornecer justificação do ofício dos cavaleiros e situá-los na ordem social. Pelo contrário, o postulado da trifuncionalidade é usado contra eles. O sistema ideológico, de que este postulado constitui um dos suportes, reclama a [Pg. 055] contenção da sua turbulência e a concessão de compensações às vítimas das suas depredações. Os salteadores devem ser castigados; e estes são os cavaleiros. E cabe aos reis pegar em armas contra eles ^{.{48}}. Cristo encangou certos homens de estabelecer o seu reino na terra pelo uso da espada; os *oratores*, quer dizer os bispos, entregaram-lhes solenemente este objecto simbólico, instituindo-os, ou melhor dizendo, ordenando-os, atribuindo-lhes um serviço legítimo. A função militar só é, pois, exaltada nestes *bellatores*: os reis, ou, pelo menos (no sentido muito específico que o título possui nessa época), os príncipes, cujo primeiro dever é defender das violências incontroladas da cavalaria os bispos e seus acólitos, os padres, assim como também os homens da terceira função.

3º – Para designar estes últimos, o texto das *Gesta* não emprega a palavra *laborator*. Fala sim de camponeses, de *agricultores*. Termo na verdade impróprio. Com efeito, um pouco adiante, quando se define o serviço de prestação de alimentos que os membros desta categoria funcional devem fornecer às gentes de guerra, quando se evocam – e desta vez de forma extremamente realista – os mecanismos da exploração senhorial, juntam-se, aos pagamentos dos trabalhadores rurais, as contribuições que os donos dos caminhos, das peagens e dos mercados lançam sobre o movimento das mercadorias. O autor não esquece os negociantes, os carreteiros nem os condutores de navios. O juramento de paz, que em 1024 o bispo Garin exige dos guerreiros, na sua diocese de Beauvais, não os esquece também. Como não nos apercebemos dos comboios de barcas no Escalda ou das carroças que transportam o vinho entre Péronne e Douai todos os anos mais numerosos? Todo este tráfego, cada vez mais acelerado, cada vez mais lucrativo, é a grande novidade da época. Contudo, sempre que um homem de alta cultura, no princípio do século XI, pensa na classe trabalhadora, o que lhe vem irresistivelmente ao espírito é o campesinato. Será isto prova de que o modelo trifuncional, esse lugar-comum de que Gerardo se serve como de um argumento máximo no debate que conduz e que, pela primeira vez vemos, por isso, sair do informulado, surge de um

passado muito longínquo, de um tempo em que ainda nada viera tirar o Ocidente da sua sonolência rural?



Última pergunta: porquê a adjunção de um terceiro termo? Porquê três funções e não já duas? Antes de arriscar hipotéticas respostas, creio ser preferível esperar um pouco, para poder ver mais claro. Primeiramente, noto apenas que a trifuncionalidade é aqui apresentada como uma estrutura inicial, uma das armaduras impostas à criação “desde a origem”; pertence ao tempo do mito e não ao tempo da história. Por outro lado, [Pg. 056] noto que o redactor das *Gesta*, tão preocupado, ao longo de todo o discurso, em desembaraçar os fios emaranhados de uma demonstração, se prende, a propósito das três funções, a esta anotação muito breve, ao seco apanhado que um preâmbulo resume: o bispo “demonstrou”, com “provas evidentes”. Quais provas? Haveria, na verdade, necessidade de provar? A frase não seria tão comum que bastaria uma alusão? Será apenas porque o pergaminho é raro, penoso o acto de escrever e porque a propósito de uma tal evidência é permitido ao redactor passar por alto? Em verdade, o redactor acha que deve apoiar-se no essencial, na trave-mestra do sistema, no princípio da desigualdade. Desigualdade nas compleições (há formas diversas de saúde corporal), desigualdade nos erros (*o remorso do pecado não atormenta igualmente*) ^{49}, desigualdade na terra como no céu. O que faz com que, necessariamente, haja gente que governa, investida de um poder cuja única fonte é Cristo nos céus, que sejam precisos “oficiais”, “ministros”, por um lado os bispos e por outro os reis, desempenhando, associados, duas funções directivas e dominando a massa dos inferiores, dos menores, dos imperfeitos que, no entanto, devem amar. A terceira função, agrícola, surge de forma assaz fugidia. De passagem, o discurso evoca-a, com o único fim de justificar que os *oratores* não trabalhem com as mãos e que os *pugnatores* recebam rendas. De mostrar como a ociosidade e a exploração fazem parte da ordem das coisas. Quer dizer, a expressão mais evidente do modo de produção senhorial. [Pg. 057]

[Pg. 058] Página em branco

III – ADALBERÃO DE LAON E A MISSÃO REGIA

A segunda das duas frases – *uns oram, outros combatem e outros labutam* – constitui o verso 296 de um poema que tem ao todo 434 versos. Ela ocupa, pois, mais ou menos, o centro de uma obra literária importante, a última, inacabada, do bispo Adalberão de Laon. Este escrito não é um tratado nem um relato. É uma jóia, como as que nessa época se poliam na câmara do tesouro das catedrais, lentamente, pacientemente, amorosamente. Os muitos retoques feitos no manuscrito latino 14 192 da Biblioteca Nacional são os vestígios da busca apaixonada da perfeição formal. Obra de arte cujo preço vem, em larga escala e segundo a estética então dominante, do subtil entrecruzar dos símbolos. A nossa tarefa consiste em descobrir um sistema ideológico no seio de um escrito tão rebuscado, tão cintilante como é *A Jovem Parca ou, melhor, as Graças*. “*Graça (carmen) para o rei Roberto*” é, efectivamente, o título do poema. Não é pequeno o risco de nos perdermos num tal dédalo de correspondências. É certo que nos serve de guia o magnífico comentário que Claude Carozzi [\[50\]](#) fez do texto. Guia-nos também aquilo que conhecemos do pensamento de Gerardo de Cambrai. Será prudente começar por aqui.

Trata-se de um poema político. Um panfleto, uma sátira composta, segundo modelos clássicos por um mestre-escrivão, muito célebre. Dudon, cónego de Saint-Quentin, ao dedicar a Adalberão a sua história dos duques da Normandia, faz do seu talento um elogio ditirâmico. É um velho escritor que crê aperfeiçoar a sua obra-prima, brilhar uma vez mais aos olhos dos letrados da corte, aos olhos de Roberto, o Piedoso. No cargo de reitor, mas com a liberdade que lhe confere a idade avançada e a consciência dos seus dotes, Adalberão empreende dialogar, uma vez ainda, com o seu rei. [Pg. 059]

Entre as figuras antitéticas cuja combinação constitui a trama do discurso, a oposição entre a juventude e a velhice surge como o alicerce de toda a construção dialéctica. Encontramo-la enunciada desde o primeiro verso: *a ordo* que reúne, em redor do bispo, os clérigos da igreja de Laon diz-se composta por “flores” e por “frutos”, por jovens e por velhos. Adalberão é o mais antigo de todos. Terrivelmente velho. O rei, seu interlocutor, é-o também. Todavia, supõe-se que o monarca reúne, na sua pessoa, os dois atributos. Velhice e juventude. Não pensemos apenas na idade. Na época, empregam-se igualmente os dois conceitos para distinguir

os dois grupos entre os quais, na aristocracia, se dividem os homens adultos conforme são celibatários, instáveis, errantes, ou providos de esposa, estabelecidos à testa de uma casa. Qualquer que seja o número de anos, velhice e juventude definem duas formas de comportamento na vida, na acção, no caminho para a salvação. Quando, no poema, se fala da “flor da juventude”, devemos entender que se evoca tudo aquilo que, no mundo visível, existe de impetuosidade, dessas pulsões de violência que vêm do sangue, do corpo, dos humores vigorosos, mais generosos em certas linhagens, conferindo a estas a “nobreza”, que o mesmo é dizer a beleza, a coragem, o destemor que se revela plenamente no ardor dos combates. Na pessoa do rei, a parte de juventude é pois o que faz dele o *bellator*, brandindo a espada, restabelecendo pela força, mediante algumas turbulências, a ordem terrestre. Ao que se lhe atribui de velhice, deve ele a “virtude da alma”, a inteligência da ordem imutável e dos movimentos regulares de que é lugar a parte celeste do universo: a “*sageza, essa autêntica sabedoria através da qual se pode saber o que está no céu sempiternamente*” ^{51} e com a qual o “Rei dos Reis” ^{52} impregna os *oradores*, através da sagração. A divisão não é senão aquela de que Georges Dumézil nos fala, quando dissocia o gesto brutal aplicado ao incerto, ao móvel, ao móbil, à agitação, do olhar dirigido para a fixidez do sobrenatural e da lei ^{53}.

Participando das duas naturezas, o rei Roberto é votado a desempenhar as duas funções. É *rex e sacerdos*, tal como Cristo de quem ocupa na terra o lugar exacto, numa relação de simetria que une a terra e o céu. O único de todos os “nobres” a quem a veemência herdada da raça não impede de praticar os ritos eclesiásticos ^{54}. Adalberão mostra-se mais carolíngio que Gerardo. Porque é mais velho, está mais próximo das raízes: quando jovem, os soberanos de quem se aproximava pareciam-se mais com Carlos, o Calvo: na sua memória, a imagem da realeza franca conserva mais majestade. Sagrado como os bispos, reunindo todas **[Pg. 060]** as Primaveras os guerreiros, instalados no cruzamento dos dois eixos, do visível e do invisível, na cruz que suporta a arquitectura da criação, o rei surge-lhe como o responsável pela paz, essa projecção sobre o nosso universo imperfeito da ordem que reina no céu, e pela lei. *Rex, lex, pax*, os três vocábulos, cujo eco consoante se repercute de uma ponta à outra da obra, são palavras-chaves de toda a articulação poética, como os pregos que mantém ligado um vigamento. Para desempenhar o seu duplo papel de legislador e de

pacificador, o rei deve utilizar as suas duas naturezas, deve vingar, punir, dominar, se necessário com violência, mas também com reflexão, prudentemente, para que a ordem seja respeitada. O perigo reside no facto de o rei não conseguir exercer, com equilíbrio, os dons opostos de que está imbuído. Pode ser arrastado pela “juventude”, factor de desordem. Então, cabe ao velho, ao *orator*, àquele a quem nada perturba na sua serenidade, intervir, encontrar um reforço de sagesa.

Adalberão reconhece aos reis a *facultas oratoris* ^{55}, o direito de orar e de falar. Porém, ameaçados como estão por uma superabundância de “juventude”, importa-lhes permanecer rodeados dos bispos do seu reino, ser por estes instruídos acerca das leis ^{56}. Porque a missão dos bispos é procurar, inquirir, para discernirem o que está bem, o que está mal, medir os castigos e as recompensas ^{57}. Antes de pronunciar a sentença, o rei deve pois deliberar com eles. Com a “ordem dos poderosos” ^{58}. Compreendamos bem: os que receberam de Cristo delegação do poder de julgar, de separar os eleitos dos réprobos, tal como o Cristo da Parusia fará no dia derradeiro. Pela mais alta das funções que lhe são atribuídas, o rei é um bispo entre os bispos: para exercer a segunda função, não rode passar sem o conselho dos bispos: tal é o ideal político do prelado octogenário. Repete-o nos versos 50 e 51: os bispos são os “*preceptores*” que toda a gente, incluindo os reis, deve venerar; nos versos 258 e 259, diz: todo o género humano lhes está submetido, sem excepção de qualquer príncipe; e esta apóstrofe a Roberto, no verso 390: “*Tu, o primeiro dos Francos, tu és contudo, na ordem dos reis, submetido*” – sujeito ao poder de Cristo, à lei divina, por consequência à Igreja, por consequência aos bispos.

Mentor encarregado de dominar os tumultos da juventude que agitam o corpo do monarca, Adalberão fala. Ensina, aconselha. Precisamente [Pg. 061] através deste poema, que dir-se-ia o seu último acto público. Serve-se de dois instrumentos: um pouco de dialéctica, na qual se arrisca, na verdade timidamente – confessando: “*Sou gramático, não dialéctico*” ^{59}. Na escola de Reims, em finais do século X, Gerberto restaurou o ensino da Lógica. Mas anteriormente, quando Adalberão estudava, a formação dos *oratores* limitava-se, mais ou menos, à gramática e à retórica. Esta permanece ainda como disciplina mestra. Em princípios do século XI, nas catedrais de *Francia*, tratavam-se os problemas metafísicos como problemas de linguagem ^{60}. A arte de classificar, de distinguir – e especialmente de distinguir a ordenação da sociedade humana – permanecia submetida às leis

do discurso. Adalberão conhece admiravelmente essas leis, aplica-as como especialista consumado. O seu forte é a gramática, a escolha das palavras; a retórica é, contudo, a sua arma principal, a caução da sua excelência, como da influência que ele entende dever exercer ainda sobre o espírito do soberano, junto de quem Deus o colocou. Para penetrar o significado do *Carmen*, é preciso pois desmontá-lo, descobrir as arcadas sobre que assentam as palavras. Claude Carozzi fê-lo brilhantemente. Se conseguiu levar a explicação muito mais além dos seus antecessores, foi porque soube encontrar, nas botas marginais do manuscrito de estudo, preparatório da obra monumental que nunca foi terminada, a indicação do plano director, e reconhecer a “autoridade” que lhe serviu de guia: o comentário do *De inventione*, de Cícero, feito por Marius Victorinus, no qual se baseava então o ensino da retórica nas escolas episcopais.

O poema divide-se em quatro partes, das quais três são discursos. O primeiro dirige-se à *imago juventutis* e descreve a desordem actual; o segundo dirige-se à sagesa régia e mostra o que é a ordem exemplar; finalmente o terceiro expõe o projecto de uma restauração. Entre este e o anterior intercala-se, vindo em apoio da descrição da ordem, um desenvolvimento sobre as duas naturezas. Esta parte intercalar parece a menos hábil: ao aventurar-se nos meandros da argumentação dialéctica, o pensamento perde-se um pouco; no entanto, é aqui que se acha enunciado o sistema de um bom governo que estabelece o conselho dos bispos como uma protecção em volta do monarca.

Assim se constrói a argumentação. O enunciado do postulado da tri-funcionalidade social pertence, e não por acaso, ao segundo discurso que designa, no céu, fora do tempo, o modelo da ordem.



Este discurso central é, na verdade, um duo. O bispo proferiu apenas o anterior; o rei pronunciará sozinho a declaração final, que é um programa [Pg. 062] de acção reformadora. Aqui, no ponto de encontro da juventude com a velhice, do profano com o sagrado – as duas naturezas –, estabelece-se o diálogo entre o preceptor, o “mestre”, e o seu real aluno.

Encadeando pois, sobre a exposição preliminar, contristada, da degradação, Adalberão convida o rei a olhar para o céu, a fim de descobrir a forma de recompor o que, na terra, se degrada. Que considere a “*Jerusalém*

do alto” {61}. – são estas as mesmas palavras de Gerardo quando se dirige aos heréticos de Arras, as palavras que o libelo emprega. O rei verá que, nesse lugar de perfeição, tudo se rege segundo uma “*distinção de ordens*”, “e que a distribuição do poder submete estes àqueles” {62}. Eco directo da arenga de Gerardo, que retomava, por sua vez, os conceitos de Gregório, o Grande. Este apelo, como no discurso de Gerardo, conduz à afirmação de que a desigualdade é providencial, de que o poder do rei é de *distinctio*, de *discretio*, e que cabe ao soberano o encargo de manter as diferenças na sociedade terrestre. Num outro tom, já o afirmei, o bispo de Laon repete o que o bispo de Cambrai acaba de proferir. É evidente: gramático, jogando com as palavras como um virtuoso, Adalberão propõe a formulação poética de uma demonstração de verdade – a verdade do “confessor”, seu confrade.

O rei obedece. Levanta os olhos, contempla a “visão de paz” {63}, conta depois o que entreviu: viu a autoridade exclusiva que o “Rei dos Reis” (ainda Gerardo) exerce; percebe que se dá uma fusão das duas cidades; Roberto nota a perfeita coesão desta monarquia, essa unidade essencial em que se fundem os diversos componentes da sua população {64}: ela é, o rei percebe-o muito claramente, “*constituída por cidadãos angélicos e por grupos de homens, em que uma parte já governa enquanto a outra aspira*” {65}. Adalberão vai buscar o que exprime nestes dois versos ou directamente ao libelo de Arras ou então ao texto onde o próprio Gerardo se inspirou para construir o seu manifesto anti-herético. Em qualquer dos casos, no âmago das duas demonstrações, uma vinda de Cambrai-Arras, a outra de Laon, a ideia é bem idêntica: a ideia de uma coordenação (como sucede na pessoa régia, entre a juventude e a velhice, esta dominando aquela), de um jogo de equivalências e de uma força ascensional que leva o universo imperfeito a erguer-se para o perfeito, a fim de se lhe incorporar. Mas o espírito do soberano, ele próprio imperfeito, demasiado imbuído de carnal, nada mais distingue. Roberto quereria dissipar o que lhe tolda ainda a visão, informar-se quais os “autores” cujo ensino o ajudaria a levantar um pouco mais o véu. Adalberão cita então algumas fontes, e são as mesmas que Gerardo citava no seu tratado. Primeiro. [Pg. 063] Santo Agostinho com *A Cidade de Deus* {66}. Esta referência não basta ao monarca, que pergunta: esses “*principados do céu*” (o termo vem também no *libellus*) têm igual poder? E em que ordem estão dispostos {67}? Resposta: “*Lê Dinis – os seus dois livros – e Gregório*”. Adalberão afasta-se aqui ligeiramente de Gerardo, e faz então referência às *Moralia in Job*, assim como ao

Comentário sobre Ezequiel ^{68}. Graças a estas quatro obras, o conhecimento – “místico” – do céu é possível, necessário, revelando o verdadeiro princípio da ordem social, permitindo ver “*a ordem distinta do céu, a exemplo da qual se estabeleceu a da terra*”. Afirmção crucial que se estabelece efectivamente no verso 228, mesmo no centro de toda a obra.

Retomando, transpostas pelos jogos da métrica, as próprias palavras de Gregório, o Grande, acerca das ordens, das linhagens, das dignidades, usando todavia no singular a palavra *ordo*, Adalberão empreende então a descrição da hierarquia eclesiástica. É bem ao bispo que agora descreve, fundando-se nos livros que citou, arrumados no armário da sua catedral, perto da oficina onde sem cessar aperfeiçoa a sua obra, cujos vocábulos ele, o velho, que não representa senão sagesa, conserva na memória. E de novo se ouve ecoar no discurso de Gerardo de Cambrai. Moisés, por ordem de Deus, ordenou alguns ministros na sinagoga; também na Igreja “*que se diz o reino dos céus*”, sob o principado de Cristo, os bispos têm por missão distribuir as ordens ^{69}; são eles quem fixa, quem institui, os censores: como os magistrados da república romana, marcam a disposição da *ordo*. Contudo, *a ecclesia*, onde eles desempenham este cargo de ordenadores, é ao mesmo tempo celeste e terrestre, pertence ao céu onde “*reina*” e à terra de onde “*aspira*” a subir mais alto. E porque o seu território se estende, de um lado e outro da fronteira, em duas províncias, tem que respeitar duas leis. A comunidade dos cristãos – que a morte não dissocia, que por um lado se desdobra para além do véu das aparências – a “*casa de Deus*”, *a res fidei* (que se opõe à *res publica*, cujos censores não são os bispos) é o lugar onde se exerce complementarmente uma lei de unidade, a lei divina, e outra de repartição, a lei humana.

A lei divina “*não divide o que partilha*” ^{70}. Rege determinados homens, aqueles que, já antes de morrer, são tragados pelo outro mundo: os padres. Se há diferenças entre eles, de “*natureza*” ou de “*ordem*”, de nascimento ou de linhagem, eles estão contudo reunidos na unidade substancial da sua “*condição*”. Qual a essência desta condição? A pureza: “*que sejam puros, isentos da condição servil*”. Porque os padres são [Pg. 064] livres, mas para que mereçam esta liberdade é-lhes preciso fugir à corrupção, libertar-se do carnal. Sozinhos. Reservando apenas aos padres a obrigação de respeitar as proibições sexuais e alimentares, Adalberão fala aqui contra os heréticos que, “*indiscretamente*”, como dizia Gerardo de Cambrai, recusam o matrimónio a todos os homens; fala também contra a

carta vinda do céu, a que os colegas da *Francia* se referem, para imporem o jejum a toda a gente. Mas os padres devem também evitar uma outra mácula, essa lamacenta mácula de que os homens que executam trabalhos manuais não podem lavar-se. Para que possam ser melhores guardiões dos outros ^{71}, não devem trabalhar a terra, não devem imiscuir-se na cozinha, nada fazer com as mãos, nem sequer a lavagem; senão do corpo e do espírito. Convém-lhes ser preguiçosos, assexuados e não tocarem em carne. Na verdade, a meio caminho do céu, participam da natureza dos anjos. São os “escravos”, os servos (*servi*) de um só senhor que é Deus. Eis o que estabelece a sua superioridade sobre o resto do género humano, sobre os próprios príncipes. Baptizando, sacrificando, discursando, orando, todos de condição igual, formam a “ordem” ^{72}.

Neste ponto, o rei faz uma pergunta ingénua, fingindo deixar-se levar pela utopia desses “iletrados”, os heréticos. Não deveria toda a gente ser perfeita, não deveria toda a gente submeter-se a essa lei? O ideal, na terra, não seria que todos se tornassem iguais? “*Pois que é só uma, a casa de Deus não deve ser submetida a uma só lei?*” ^{73}.

O bispo responde: não, “*o estado (status) da res fidei (da Igreja, no sentido lato, da comunidade cristã) é simples, mas, conforme a ordem, é triplo*” ^{74}. Este é o mistério do universo, feito à imagem do Criador: uma só pessoa em três. Porque os tempos não acabaram, porque, ao soar das trombetas, a humanidade não se precipitou de um só golpe para o além, porque uma parte dos homens aspira ainda ao reino, permanece aprisionada na carne, para aqueles que não se incorporaram ainda na *ordo*, integrados nessa espécie de projecção do céu sobre a terra que é o clero, para o “povo” existe a outra lei, a “lei humana”. Esta lei não reúne: divide. Divide entre duas novas condições: de um lado estão os “nobres”, do outro os “escravos” (ou os “servos”). Para os primeiros haverá independência e ócio. Para os segundos, submissão. E as penas: *labor*, que quer dizer também trabalho.

Ao compor o verso 286, Adalberão escolhera primeiramente empregar a palavra *dolor*. Mudou de parecer. Ordena ao escriba que rasure o termo e o substitua por *labor*, cujo sentido é duplo e lhe parece, por isso mesmo, melhor; e retoma-o depois, por duas vezes, a propósito dos [Pg. 065] *servi* ^{75}, para especificar o que faz a condição destes. “Condição” e não “ordem”. O critério da separação é uma posição perante o poder. Uns mandam, outros obedecem. As duas condições que a lei humana rege correspondem às estruturas de desigualdade do universo. Nesta “casa”, que

é a cristandade, há necessariamente senhores e servos, como sucede nas grandes casas aristocráticas, na casa do bispo, na do rei, na dos príncipes, como sucede em todos os senhorios – do mesmo modo que, no modo de produção, há exploradores e explorados. Tal é a linha de clivagem que Adalberão vê inscrita no mais fundo do biológico. Com efeito, estamos aqui na terra, do lado do pecado, da carne, do sexo. *A lex humana* reina sobre estes espaços perturbados onde a transmissão da vida, forçosamente pecaminosa, reúne por necessidade os prazeres culposos da procriação e o castigo que são as dores do parto. Estas duas condições que, por não serem celestes mas terrestres, se definem pelo nascimento. São categorias genéticas. Os nobres e os servos constituem dois “géneros”. À cabeça do primeiro estão colocados o rei e o imperador, os dois faróis da cristandade. Claro está, sagrados. Porém, a sua segunda natureza permite-lhes, como a todos que não pertencem ao clero, que possuam licitamente uma esposa; devem deitar-se com ela, engravidá-la – e toda a nobreza é considerada sua parentela e a vasta progenitura dos antigos soberanos, seus antepassados. Esta nobreza é, toda ela, “*de sangue de reis*”. Adalberão sabe-o bem; faz parte dela e conhece de cor a sua genealogia.

A atribuição de uma função (*officium*) a cada uma destas duas condições só vem depois e como consequência da partilha que a geração, o “género” determina. O sangue que corre nas veias dos nobres e de onde lhes vem a beleza, a impetuosidade, o valor militar, qualifica-os para defensores, primeiro das igrejas, depois do “vulgo”, sejam grandes ou pequenos (porque entre os que não pertencem à nobreza mas ao povo há, como dirá Loyseau, categorias, como as há entre os nobres: alguns passam à frente, sentam-se e falam antes dos outros). À genética devem os nobres o ser guerreiros, *bellatores* ^[76]. Enquanto que o “ofício” dos servos é executar o que cabe à condição “servil”, todas as tarefas enumeradas por Adalberão alguns versos mais atrás, quando descreve aquilo de que os padres se devem abster de fazer: lavar, cozinhar, trabalhar a terra, quer dizer produzir e preparar os alimentos dos outros. Sofrendo. Com o suor do seu rosto. *Labor, dolor, sudor*. E para terminar o diálogo entre o rei e o sábio, surge a afirmação trifuncional: “*Tripla*

é a casa de Deus que se crê una. Uns rezam, outros combatem, outros ainda trabalham. São três conjuntos e não podem estar desunidos”. Porque – e o final retoma o que nas *Gesta dos bispos de Cambrai* servia de intróito ao segundo discurso de Gerardo -” *sobre a função de um* [Pg. 066]

assentam as obras dos outros dois e cada um, por sua vez, presta ajuda a todos” ^[77]. Quando se respeita esta lei (*lex*), reinará a paz. Cabe ao rei (*rex*) fazê-la aplicar e impedir que a ordem seja perturbada.



O que o *Carmen* expõe do sistema depende estreitamente de Gerardo e, por seu intermédio, de Gregório o Grande, no que respeita às relações de homologia entre o céu e a terra, o princípio de desigualdade e a ordenação do corpo eclesiástico. Mas o poema de Adalberão tira da trifuncionalidade uma formulação muito mais específica. Encontramos nele desenvolvido o que o autor das *Gesta* resumia numa só frase. Para já, chamo a atenção para três pontos:

1.º Tal como seu colega de Cambrai, o bispo de Laon fala de três funções e não de três ordens. Ao contrário de Gerardo e Gregório, o Grande, só emprega a palavra *ordo* no singular. Por quinze vezes no poema. Sete vezes para designar, abstractamente, a ordenação das coisas. Aplicando das outras vezes o termo a um corpo constituído que é, sempre, eclesiástico. A única “ordem” na terra é a Igreja (no sentido institucional da palavra). Com efeito, esta parte da humanidade, pelos ritos da sagração, pela unção – e os reis sagrados fazem parte dela, de uma “ordem dos reis” que é como que um anexo da Igreja –, participa da ordem do Além e provém da lei divina. Pelo contrário, a lei humana, cujo âmbito é o sublunar, o instável, o corrupto, apenas institui “condições”.

2.º Tal como no discurso de Gerardo, não aparece aqui a palavra *laborator*. Adalberão não utiliza esse substantivo de conotação nitidamente funcional, mas sim “*servus*”, que lembra servidão, sujeição. Não será porque, em geral, aquilo que lhe interessa, a ele como a Gerardo, é o poder e, das três funções, apenas duas, uma delas subordinada à outra, como o são as duas naturezas, o corpo submetido à alma, a juventude it velhice, a do *bellator*, a do *orator*? Notemos que este último termo só surge quando se refere ao rei.

3.º De resto, de uma ponta a outra do discurso, todas as “divisões”, todas as “partes” determinam oposições binárias: há duas ordens no universo, a do céu e a da terra; há duas partes na *ecclesia*, uma no céu, outra na terra; duas categorias de dissemelhanças, as que derivam da natureza e as que provêm da *ordo*; duas leis; à ordem do clero opõe-se o povo; a lei

humana divide-se em duas condições: os nobres protegem dois campos e no segundo há os maiores e os mais pequenos. A ternaridade provém sempre de uma construção de binaridades. [Pg. 067] como no mistério da divina trindade {78}. Não quer dizer que a cristandade seja, mesmo de maneira furtiva, identificada com o corpo de Cristo. Mas é concebida como tendo a mesma estrutura do divino, una e tripla. E a desordem provém da desunião das partes ou da anulação das diferenças.



Adalberão discorre demoradamente acerca da desordem. Descreve-a na primeira das quatro partes da sua obra. Volta a ela na última, que dir-se-ia um plano de reparação. Será que, para ele, esta desordem emana, como em Arras em 1025, da contestação herética? No *Carmen*, encontramos só uma alusão à “falta” {79}. Todavia, o cuidado posto em justificar a existência de um corpo especializado na administração do sagrado prova que a preocupação de um desvio anticlerical não está ausente do espírito do bispo de Laon. Dirigirá ele o combate doutrinal, como fez Gerardo em 1024, contra os propagandistas dos juramentos de paz? Os versos 37-47, ao explicarem o que é o mundo às avessas, mostram com escárnio um camponês (feio, sem força, hirsuto, o inverso do nobre, o inverso do soberano que todo ele é beleza, vigor e valentia) coroadado; mostram os “*guardiões do direito*” {80} encarregados da aplicação da lei, quer dizer os príncipes, ligados à oração; mostram por fim os bispos nus, conduzindo a charrua, entoando a canção de Adão e Eva, entendamos por isto a canção lamentosa da igualdade primitiva dos filhos de Deus. E é bem aqui que reside o escândalo: cabe aos prelados presidirem como Gerardo ao sínodo de Arras, recamados de esplêndidos ornamentos que mostram, ao olhar, a posição de domínio, de brilho, onde os instala a vontade divina, sem usarem as mãos em tarefas servis; cabe-lhes situar cada homem no lugar que lhe compete segundo os méritos próprios, na “distinção das ordens”, na desigualdade. Esta descrição satírica da sociedade pervertida indica, de maneira clara, quem garante normalmente as três funções: as gentes de oração, as de guerra, as de trabalho: para Adalberão, como para Gerardo, os *oratores* são os bispos, os *bellatores* os príncipes, e os que penam, os camponeses. A subversão, a desordem [Pg. 068] que a exaltação dos servos, a clericalização da nobreza e a humilhação do episcopado significam, é

considerada por Adalberão como o que resultaria de uma adesão às afirmações de Garin de Beauvais, quando este apela para a instauração da paz com juramentos de iguais prestados nas assembleias campestres. Todavia, no espírito do autor do *Carmen*, o ataque dirige-se principalmente contra um outro adversário, um só: Odilon, abade de Cluny.

O intuito de Adalberão de Laon é restabelecer os bispos na sua função, a função de conselheiros dos reis. Ora, diz ele, este ofício não é já hoje desempenhado por padres que, “*juntos, servem a Cristo*”, por eruditos que adquiriram, pelo preço de um longo estudo, a inteligência dos mistérios. Quem se ocupa hoje do rei? Um laico que recusa o matrimónio (quando o estado matrimonial é a norma para todos aqueles que não pertencem à *ordo* dos padres) e que não possui *a sapiência* porque não é sagrado, porque recusa a ciência ^{81}. Os laicos desta espécie são, evidentemente, os monges. São eles os responsáveis pelas perturbações que afligem a sociedade. A sua influência é perniciosa para Roberto, o Piedoso; concorre para romper na pessoa deste o necessário equilíbrio entre a reflexão e a acção. Liberta as turbulências de que a sua natureza de juventude é portadora. ^{82} Monges, um monge. Um “mestre” (por esta palavra se designava o heresiarca em vão perseguido por Gerardo, em Arras). Odilon. Este “príncipe”, este “*mestre*” da ordem belicosa dos monges ^{83}, *bellator*, quando o seu ofício deveria ser o da oração, dominando um sumptuoso palácio ^{84}, quando deveria viver como um pobre, que corre para Roma a orar ao papa, quando deveria orar a Deus: O “rei Odilon”, o usurpador. Se vemos, na *Francia*, o mundo alterado, confundidas as funções e as categorias, a culpa é da ordem de Cluny, que Odilon dirige.

Que pretendem, de facto, os Cluniacenses? Antes do mais, monaquizar a condição dos nobres, impor-lhes as proibições e as obrigações dos religiosos, viver castamente, cantar os Salmos ^{85}. – quando, em toda a nobreza, um único homem, o rei, detém o privilégio de participar pessoalmente nas liturgias. Os Cluniacenses quereriam também militarizar a oração. Adalberão põe a ridículo um tal propósito, servindo-se de uma cena burlesca. Teria ele mandado, diz, um dos monges de Laon a colher informações ao sul do Reino. Este regressa, conquistado, transformado, proclamando: [Pg. 069] “*Sou cavaleiro, permanecendo monge*” ^{86}. Miles, não já *bellator*, nem *pugnator*: prestemos bem atenção à escolha das palavras: Adalberão, o gramático, o perfeito conhecedor dos vocábulos, fala dos cavaleiros, esses bandos de salteadores e rapaces constituídos por quem

se serve das armas e que vivem em torno dos príncipes deste mundo. “Jovens” atraídos pela violência, gesticulando como se gesticula no inferno. O trãnsfuga tornou-se, corrompido por Cluny, um desses mata-mouros, um Roldão furioso, grotesco, petulante, violento, e cujo modo de trajar indecoroso, só por si, testemunha a transgressão ao estabelecido. Porque na época, as categorias sociais distinguiam-se claramente pelo vestuário, o formato dos sapatos, o corte do cabelo – porque convém que se reconheça, de relance, pelo hábito, o monge, o penitente, o príncipe, o rústico, a mulher honesta e a que o não é. ^[87] E, nesse mesmo momento, ouvem-se os defensores da ordem que denunciam as novas modas, essas maneiras meridionais de se ataviarem que os peraltas do norte da França adoptam: a barba rapada, os cabelos curtos, os fatos fendidos mostrando a coxa, os sapatos de bico revirado e que nem dão vontade de rir, antes causam horror. Levando a confundir o homem de guerra com um padre ou com uma mulher, são considerados sacrilégios que alteram a ordem sagrada da sociedade ^[88]. Desregramento análogo ao que o propósito cluniacense provoca, quando mostra o ofício monástico como um combate, os monges como militares, quando abole as diferenças prescritas, quando se esforça por levar para a sociedade laica os valores primitivamente litúrgicos e monásticos da *militia Dei*, desejando fazer de todos os *milites*, da soldadesca subalterna chamada a lançar-se na guerra santa, “cavaleiros de Cristo” ^[89]. Esta confusão, de que a prédica cluniacense é a fonte, confunde-se aqui com aquela que o movimento para a paz de Deus provoca. Porque este movimento, de que Odilon efectivamente foi um dos promotores e que desembocava na guerra santa, acaba por destruir os pilares do edifício social. Já nos concílios de paz, reunidos na França do Norte, podemos ver alguns bispos, demagogos, despojarem-se da sua vestimenta, apelar para a igualdade, proclamar que o rústico é rei e preparar-se já, quais novos Turpins, para pôr-se à frente de uma expedição militar contra os inimigos da fé. E cabe a Adalberão lamentar-se: ele, que não sabe trabalhar nem combater, em que irá tornar-se? ^[90].

Esta é a razão por que, na última parte do panfleto, o rei é levado a prometer que não renunciará a exercer pessoalmente a justiça, a permanecer [Pg. 070] como o defensor da paz e a instituir mandatários encarregados de proteger os pobres, a proibir aos nobres que frequentem de noite as igrejas e salmodiem durante o dia, a prescrever-lhes também, sem dúvida, que fizessem amor e filhos, sem o que, *o genus*, a “virtude”, se perderia por

completo no mundo; que convidará os bispos a não se ocuparem já dos *rura*, dos afazeres campestres, a não fingirem partilhar a miséria das gentes do campo; a usarem o vestuário que convém ao grau e à estirpe a que pertencem; e enfim, a confinar os monges no seu próprio domínio e a impedi-los que de lá saíssem ^{91}. O rei Roberto parece decidido a resistir à invasão de uma congregação monástica perversa que vem do sul, como outrora os Sarracenos, a repor na diferença o que já perigosamente se confundia. Resistir, restituir – será o rei capaz disso? A sátira de Adalberão termina com o escárnio da dúvida. [Pg. 071]

[Pg. 072] Página em branco

IV – O SISTEMA

Este poema é um vasto jogo de palavras, cujas ressonâncias, os acordes, assentam, tal como os múltiplos elementos que compõem a arquitectura das basílicas da época, em exactas relações numéricas. Corremos o risco de nos perder na sua confusão, de nos deixar deslumbrar, como se estivéssemos na Brocéliande^{*}. Em todo o caso, o comentário poderia prosseguir indefinidamente. Porque o discurso progride pela alusão, o reflexo, o ressalto e, como diz Adalberão, pela alegoria, ou melhor, pelo simbolismo, o “carácter de um mistério... jamais desvendado uma vez por todas, antes continuamente susceptível de nova decifração, tal como uma partitura musical nunca está definitivamente decifrada, capaz sempre de novas execuções^{92}. O espelho deslumbra pelas suas mil facetas. No entanto, confrontar o que diz o bispo de Laon com o que afirma o bispo de Cambrai, faz surgir uma imagem firme e relativamente singela. Porque Adalberão e Gerardo falam da mesma coisa, falam do seu ofício, da sua função de bispo nas relações com a função de rei. “*O rei e os bispos parecem servir o servo*”. No centro desta articulação poética, o verso 292 formula talvez a expressão mais justa da trifuncionalidade social e explica a forma como a figura surge no pensamento do autor do *Carmen*. Dos poderes que pertencem respectivamente ao rei e aos bispos sobre todos os demais homens que se lhes submetem: não será este o verdadeiro enunciado do problema para o qual Adalberão e Gerardo se esforçam por encontrar solução? Um e outro, em presença das dificuldades concretas do momento, da rivalidade entre um pequeno castelão e um grande abade, um e outro preocupados com tensões e estalidos que ouvem no edifício político. [Pg. 073]

Estes dois prelados, rebentos de uma velha árvore lotaríngia fértil em chefes de guerra e em confessores da fé, guindados ao cimo da mais alta cultura, estes dois senhores – legítimos, não usurpadores do título – assumem a sua missão de reitores, lendo em Cícero a forma de unir a eloquência à *sapientia*, eles os velhos, os sages, incluídos na “ordem dos poderosos”, tal como se deve estar para poder civilizar, rectificar, elevar os fenómenos da terra à exemplaridade divina, propõem ao monarca, e contra o que lhe é proposto por confrades desviados do bom caminho, um modelo de governo, a ideologia de uma ordem cívica. Sistema de que distinguimos melhor agora as juntas-mestras.

1.º – Ao centro, o postulado de uma coerência entre o céu e a terra, as duas partes de um universo homogêneo, edificadas segundo um plano único e, conseqüentemente, em correlação, embora fundadas na desigualdade de níveis hierarquicamente sobrepostos. Constituindo, o mais alto, um modelo para o outro. Ainda que todo o projecto de reforma, no ponto em que estamos, exija esforço para vencer a gravidade. A mola de uma acção para que apela ambos os discursos situa-se conseqüentemente do lado daquele que, no cosmos, é o mais apto para elevar-se, do vivo, do subtil, da alma, do fogo, do sol – do homem; o feminino, o lado da sombra, da água, da lua, não entra de forma alguma no jogo; não há ofício, nem função, nem “estado” para as mulheres.

2.º – A ordem é um atributo da cidade perfeita. Uma ordem de cariz militar, procedendo de uma lei e estabelecendo a paz – razão por que a Jerusalém celeste se chama visão de paz, revelação, exemplo da justiça. Esta ordem eminente espalha-se sobre a terra pela transmissão de ordens repercutidas de degrau em degrau, disciplinadamente. Por efeito de tal expansão, um dos degraus da pirâmide humana, o degrau mais elevado, pode legitimamente, na parte ainda imperfeita do mundo, ser designado por ordem, a ordem por excelência: o corpo dos eclesiásticos. O único. Na terra, ele representa o modelo de toda a organização social ^[93].

A ordem dos reis é como que o seu apêndice, pois os reis receberam a unção cujo papel é o de reprimir-lhes, no corpo, o arrebatamento e pôr ao serviço da ordem a força de que a pessoa régia está plena. A sagração do monarca sobrepõe uma ordenação cultural à ordenação estabelecida pela natureza. Na terra, as diferenças procedem, com efeito, da natureza e da ordem. Mas o que institui *a ordo* acha-se constantemente ameaçado, porque vivemos nos domínios da poluição. “*As leis decompõem-se e logo toda a paz parte à deriva; os costumes dos homens mudam e com eles muda a ordem*” ^[94]. Esta deriva leva a afastar-se do modelo celeste, que é imutável. Para consolidar as amarras, conviria que “funções [Pg. 074] diferentes” fossem desempenhadas convenientemente pelos homens.

3.º – *Officium* é uma dessas palavras-chaves judiciosamente manejadas pelos mestres gramáticos. Para eles – Adalberão é o mais explícito –, a ordem na terra assenta em “divisões”, “partilhas” (*partes*: em 1824, Guizot traduzia por “classes”), que distribuem os cargos. Há dois ofícios, ambos directivos, um voltado para o alto, comunicando directamente com o céu e anunciando as regras, o outro voltado para a terra

e devendo fazer aplicar essas mesmas regras. Quando se fala do social, só se pode aplicar a palavra *ordo* a propósito dos homens que desempenham tais funções. Há pois duas “ordens” e somente duas – a ordem dos “poderosos”, quer dizer dos bispos, e a ordem dos reis. *Rex et pontifices: o bellator e os oratores*. Esta divisão não podia estar mais definida no espírito de Adalberão e no de Gerardo. No entanto, para desempenhar a sua acção, os dirigentes devem alargar a influência da ordem que representam. Delegando a função sacerdotal, os bispos estendem sobre toda a sua diocese uma ordem de que são pais espirituais. Adalberão vê o clero de Laon como uma ordem. Os reis fazem o mesmo, instituindo *rectores*, os nobres, que consideram gerados por eles. A justo título, porque os reis não são assexuados e porque, *genitores* pela carne, são efectivamente os chefes de uma vastíssima parentela que se identifica com a nobreza, onde se recrutam todos os chefes de guerra. Dois ofícios pois, mas que se transmitem de forma diversa. O ofício de orante, que provém da sagração, o da ordem, sinal imaterial que não rompe a relação com o universo celeste, porque este provém da lei divina: por tal razão, todos aqueles que beneficiam desta delegação estão “ordenados” Pelo contrário, o ofício de guerra, transmitido pelo sangue, provém da genética, da “natureza”: não há a ordem dos guerreiros. A pessoa real fica como que esquartelada, na junção dos dois ofícios.

4.º – Dois grupos dominantes: o dos padres, investidos na sua função pelos bispos; e o dos nobres, descendentes dos reis. Não fazem parte deles os auxiliares subalternos, entre os quais se distribuem as funções litúrgicas e militares menores, nem os monges que não foram elevados ao sacerdócio, nem os cavaleiros que não conservam a mínima parte do poder. Estes homens são meros agentes, formam a domesticidade daqueles que Cristo encarregou de orar e de combater.

5.º – Os bispos do século XI não consideram a função sacerdotal procedente da autoridade soberana, mas da do Rei dos Reis, de Cristo. E o enfraquecimento do rei de França, cujos sinais precursores eles observam com ansiedade, arrisca-se simplesmente, ao enfraquecer a disciplina entre os portadores do gládio, a libertar a turbulência dos cavaleiros. Isto não permite considerar, como fazem certos discípulos de Georges Dumézil, as diversas responsabilidades sociais como se fossem uma espécie de projecção das missões e dos atributos reais sobre as sociedades. Em contrapartida, permite compreender melhor o aparecimento de uma terceira

função e a definição de uma terceira categoria social. [Pg. 075]

6.º – A triplicidade é, com efeito, um dos elementos do sistema. Porque a desigualdade reina no universo: uns mandam, os outros devem obedecer. Por consequência, duas condições separam os homens, determinadas pelo nascimento, pela “natureza”: uns nascem “livres” e outros não; uns nascem “nobres” e outros servos. Permanecem nesta posição natural enquanto vivem na parte do universo maculada pelo pecado. Na medida em que conformam a sua existência com as exigências da *ordo*, em que respeitem a lei divina que lhes permite viverem como vivem os anjos, conseguindo assim escapar à impureza, os servidores (os servos) de Deus libertam-se daquilo que instaura a diferença de condições. É pois só entre os laicos que a fractura permanece. Ela coloca em estado de submissão uma terceira categoria, o “vulgo” – a que Loyseau chama o “povo” –, que os *oratores* e os *bellatores* têm o encargo de guiar. Adalberão é aqui perfeitamente claro: aos homens da segunda função ele opõe brutalmente “os que servem”. Para ele, a sujeição é hereditária. Decorre dela a obrigação penosa de trabalhar. Esta é a terceira função: o “labor”. Uma palavra triste que lembra o suor, a aflição, a miséria – a exploração. Cumprem esta função os que são constrangidos a alienar a força dos braços ao serviço de outrem porque, por natureza, o seu sangue não é sangue real e porque não são ordenados. Notemos que nestes textos nunca encontramos homens da terceira função designados por qualquer vocábulo que signifique trabalhadores. Os explorados são, a justo título, chamados “camponeses” ou seja “escravos”. A adjunção de uma terceira função vem do princípio da desigualdade necessária. Eis por que o sistema trifuncional toma lugar no início ou no final de um discurso sobre a submissão e a estrutura de uma sociedade, cuja cúpula reina na perfeição e a base rasteja no pecado. A triplicidade nasce de uma conjunção das dissemelhanças instauradas conjuntamente pela *ordo* – há os padres e os outros – e pela *natura*: há os nobres e os servos. A desordem não nasce porque a natureza muda, mas porque a ordem se perturba: é o que se dá quando os “rústicos” são associados às deliberações tomadas nas assembleias de paz (ou quando um homem que não nasceu na nobreza ascende à dignidade episcopal), quando os nobres são solicitados a rezar e os *oratores* a combater.

7.º – Último conceito – o da mutualidade, da reciprocidade na hierarquia – e que apela, estruturalmente, para a ternaridade ^[95]. A dinâmica das trocas é animada pela caridade, mas orientada pela sobreposição de

degraus: o vaivém da dilecção e da reverência estabelece-se entre estes. Tudo depende desta disposição hierarquizada. Da cúpula – quer dizer de Deus – procedem a Graça e a pulsão geral. A caridade, pela qual se operam a contextura e toda a variedade de coordenação, é, na sua origem, condescendência. [Pg. 076]

Eis o sistema onde toma lugar a figura da trifuncionalidade social, tal como a encontramos expressa pela primeira vez. Arrogantemente. Por homens que lutam contra as “novidades”, em contracorrente, opondo-se a outros que se deixam arrastar pelos movimentos da vida. Conservadores. São evidentes a amargura e o cepticismo destes. Uns e outros teimam em esconjurar o que consideram, com razão, uma catástrofe. Durante muito tempo, causou-me espanto que Robert Fossier^[96] julgasse retardatário o tema das três funções, no início do século XI. Vejo agora que ele tinha razão. Este tema, contudo, não passa de um elemento entre outros, no seio de um grande edifício. Adalberão e Gerardo não “inventaram” o tema. Mas construíram o edifício. Tentemos ver melhor *como*, antes de nos perguntarmos *porquê*. [Pg. 077]

[Pg. 078] Página em branco

[Pg. 079] Título

[Pg. 080] Página em branco

GÊNESE

Temos, pois, diante de nós a teoria da ordem social, construída a pouco e pouco nessas câmaras onde se gravavam as palavras em folhas de pergaminho, lentamente, por um duro labor manual; melhor diríamos religiosamente, não apenas para guardar as palavras, mas também para que elas fossem semeadas pelo mundo; porque o autor pensava que o manuscrito seria lido, copiado, a mensagem indefinidamente repercutida – o que não era esperança vã porque, após mil anos, ainda podemos “escutar” esse discurso – verdadeira demonstração de perícia literária, monumento de prestígio e também instrumento de poder: uma teoria da ordem social. Nem Adalberão nem Gerardo o inventaram. Os sistemas ideológicos não se inventam. Existem, difusos, aflorando apenas a consciência dos homens. Nunca imóveis. Elaborados na memória dos homens, intrinsecamente, através de uma lenta evolução, imperceptível, mas cujos efeitos se descobrem de longe em longe, efeitos que no conjunto se deslocam e que podemos reconstruir. Os artífices de uma tal restauração, entre 1025 e 1030, foram Adalberão e Gerardo, porque ajustaram, de uma maneira nova, as peças esparsas da construção. Porque o corpo mudou e o vestuário deixou de cair como deveria. É esta a sua parte de criação. Porém não criam os materiais que empregam. Esse estão já feitos. E assim como não prepararam o tema das três funções, Adalberão e Gerardo não forjaram os outros elementos do sistema.

Foram buscá-los à memória. Eram ambos homens de palavras. O texto que lemos tomou corpo nas assembleias, nos conselhos, nos “concílios”, onde os dois bispos opinavam, discutiam. O que se torna a coerente apresentação de uma ideologia, esboçou-se no fogo dessas justas verbais que alternavam com as expedições militares, que os dirigentes da época aproveitavam, como a guerra, para brilhar, para se divertir, para afirmar o seu poder. A memória desses oradores, desses auditores, que falavam e escutavam mais do que liam, era exercitada, fiel e constantemente recarregada pelos exercícios da liturgia, da salmodia, da homilia. **[Pg. 081]** Cheia de frases latinas. Esse vasto repertório, comum a todos esses nobres que os pais tinham enviado para o capítulo de uma catedral para que se tornassem bispos, formava como que uma tela de fundo. Sobre ele deslizavam, desmembrados, os elementos do sistema ideológico; sobre ela, em momento oportuno, reunidos, projectavam-se tais elementos. A maior parte das frases saía da Bíblia, da Vulgata; outros vinham dos Pais da Igreja, dos clássicos da Antiguidade comentados pelos

mestres da gramática, da retórica e da dialéctica.

Uma tal memória podia reconstruir-se no *armarium*, reserva de livros adjunta a toda a catedral. Na região onde Adalberão e Gerardo viviam e haviam aprendido a profissão, onde discutiam, pregavam, arengavam, ditavam aos monges seus secretários, essas bibliotecas eram, talvez, as mais ricas de toda a cristandade latina. Estão hoje dispersas e quase inteiramente destruídas. Por velhos catálogos sabemos que a de Cambrai continha, no século X, uns sessenta volumes (cada um deles reunindo diversas obras), um centena no século XI. Dominavam aí as obras jurídicas, as colecções canónicas, organizadas na época carolíngia – em plena correspondência com o gosto do bispo Gerardo pelo comando, pela ordem, pela acção. Mas encontrava-se aí também o comentário de Gregório, o Grande, sobre Ezequiel e oito manuscritos de Santo Agostinho^[97]. A biblioteca de Laon era cinco vezes mais rica^[98]: continha trezentos volumes no século X (em finais do século XII, após o prodigioso incremento dos estudos e da edição, o capítulo da catedral de Paris possuía menos de metade); grande número de manuais de formação, entre eles o comentário de Marciano Capela; um curso de artes liberais professado no século IX por Martin Scot; toda a utensilhagem e até a do trabalho dialéctico: o *De Consolatione* de Boécio aí figura em vários exemplares. Também obras que se aventuram na exploração dos mistérios: os manuscritos de João Scot Erígenio que ainda hoje se conservam em Leon, muito próximo dos lugares onde Adalberão os manuseou. Um tesouro, adorno da alma, como os paramentos que para as grandes festividades saíam da mesma câmara o eram do corpo dos prelados. Um tesouro herdado: quando Gerardo se instalou em Cambrai, nove décimos dos livros que se conservam nessa biblioteca já ali existiam. Com efeito, essa reserva de saber constituíra-se na mocidade de Hincmar, no belo tempo do “renascimento carolíngio”, quando foi salva a cultura literária antiga. Ali se acumulavam palavras sem número. Algumas muito simples, como as do Evangelho, germinando, multiplicando-se como o grão [Pg. 082] da mostardeira; outras, pesadas de sentidos múltiplos – e o princípio do ensino consistia precisamente em aprofundar esse sentido por meio da analogia, da metáfora, pelo entrechoque, pela ressonância. Na memória destes especialistas, tais palavras passavam, contínua e muito naturalmente, de uma formação discursiva para outra; na altura de tais transferências, algumas brilhavam com um brilho mais intenso, dissipando as trevas em redor.

Nesta provisão superabundante, Gerardo de Cambrai, ao falar da trifuncionalidade social, esgotou a sua “documentação evidente” [{99}](#). Mas também quando falou do resto. Nada houve, na matéria da proclamação, que não fosse herdado de outrem. Nem Adalberão nem Gerardo pensaram escondê-lo. Pelo contrário, os dois prelados esforçaram-se para que se reconhecessem as suas fontes. Apoiaram-se na tradição. É corresponder a sua expectativa tentarmos nós, à semelhança dos homens que os ouviam há mil anos, discernir de onde vêm as suas afirmações, subindo a corrente que levou, até aos bispos conselheiros do rei Roberto, os diversos princípios que eles julgaram dever articular de novo. Reconstituir a genealogia do sistema ajuda a compreender a sua estrutura e o lugar que se atribuiu à figura trifuncional [{100}](#). **[Pg. 083]**

[Pg. 084] Página em branco

I – HIERARQUIA

Adalberão e Gerardo auxiliam-nos, apontando os três “autores”, os três pilares: Gregório, Agostinho e Dinis, o Areopagita.

Na verdade – já o vimos, no primeiro enunciado, o mais directo, que é o discurso de Arras de 1025 – há, na base da sua construção, duas frases que nos dão a pedra em que assenta o edifício. Duas frases, uma de *S. Paulo*: “*Não há poder que não venha de Deus*” e a outra de *S. Pedro*: “*Todos sois súbditos dos reis ou dos duques que os reis governam*”. Duas citações de Gregório, o Grande. Esta é a primeira pedra do edifício. Trata-se de um reemprego, como observamos nas antigas colunas da segunda abacial de Cluny, no baptistério de Aix-en-Provence, ou nos camafeus que os ourives de Conques engastaram – esses vestígios venerandos do velho tempo, da idade de ouro, impõem o seu estilo à criação nova que pretende servir-se dele, inteiramente subjugada por ele. O teor, a palavra sobre que se estabelecem as outras frases dos bispos, surgem como que o contraponto da palavra de um bispo, “defensor da cidade”, que na Roma dos finais do século VI, quando tudo parecia desmoronar-se, só pensava em preservar a todo o custo uma derradeira parte do edifício, precisamente aquela que sustentava ainda um pouco a Igreja – quer dizer uma ordem, uma disciplina, uma hierarquia. Ocupando-se, antes do mais, dos *rectores*, dirigentes da organização eclesiástica, estabelecidos nos grandes domínios ou nas cidades. Tratando do seu estatuto, simplesmente, sem floreados, pois o papa Gregório praticava a austeridade.

O primeiro texto que Gerardo de Cambrai insere na sua exposição provém de um regulamento administrativo. Trata-se de uma ordem enviada a outros bispos para reforçar a cadeia de subordinações, juntar-lhe um elo mais, um elo que melhor garantisse a repercussão das ordens. A propósito das funções, diz-se pois nele que o seu cumprimento (*administratio officiorum*) exige uma “ordem de diferença”, a ordem que reina no exército, que igualmente reinava no mosteiro beneditino que Gregório estabelecera em sua casa, essa comunidade, que, fundada na hierarquia [Pg. 085] e na obediência, reproduzia a organização militar. A outra citação é tirada da *Regula Pastoralis*, pequeno tratado da “arte de ser bispo”^{101}. Mas, na verdade, ela vem de mais longe; di-lo o próprio Gregório, o Grande, ao referir-se a uma obra anterior, outro opúsculo também muito simples, os *Moralia in Job*^{102}. Adalberão remonta à fonte autêntica, e é para os

Moralia, e simultaneamente para o comentário de Ezequiel, que remete o rei Roberto.

Ora, na meditação de Gregório, o Grande, sobre o livro de Job, não se trata já de administração mas de moral, de uma moral adaptada aos rigores de uma fraternidade monástica submetida ao abade, seu pai comum. Trata-se portanto de uma ordem igualmente hierarquizada, repousando na sobreposição de graus, contudo diversa, intemporal: a “ordem dos méritos”. Essencial. Subjacente, mantém e justifica o princípio de autoridade. Uma parte da sociedade merece dirigir a outra. Porque “os que estão em baixo” são moralmente de menor valor, estão subordinados “aos que ficam à cabeça” (*prelati*), “que falam” (*predicadores*), “que regem” (*rectores*), os “poderosos” (*potentes*). Podem muito bem ser “pobres”, desapossados, injuriados: Gregório vê todos os dias, na Itália invadida pela barbárie, gente empurrada, brutalizada, mas que contudo tem qualidade para dirigir. Por uma única razão: estão menos maculados pelo pecado que os demais. Toda a hierarquia provém da desigual repartição, entre os seres, do bem e do mal, da carne e do espírito, do terrestre e do celeste. Porque os homens são por natureza mais ou menos inclinados para a falta, convém que os menos culposos garantam, atentos, afectuosos, obedecidos, a direcção do rebanho. Esta ideia é brutalmente expressa por um outro bispo, Isidoro de Sevilha, alguns anos depois de Gregório. Nem Gerardo nem Adalberão o citam. Contudo, vale a pena evocar o seu propósito, porque ele ilumina, cruamente, aquilo que Gregório, o Grande, tem no espírito, aquilo que em 1025 os defensores da ordem real retomam: “*Ainda que o pecado original seja perdoado a todos os fiéis pela graça do baptismo, Deus justo estabelece uma discriminação na existência dos homens, constituindo uns os escravos, os outros os senhores, para que a liberdade de agir mal seja restringida pelo poder de quem dominó. Porque, se ninguém tivesse medo, como se poderia evitar o mal?*”^{103}. “que aqui se afirma como necessário, não é somente a desigualdade – é a repressão. Deixa de haver permuta de respeito e de amor. Há “escravos” e que têm medo. Há “senhores” e que dominam. Pertence-se a uma ou a outra destas classes pela escolha arbitrária de Deus. Gregório fala menos brutalmente, menos francamente. Nos *Moralia* ^{104}, ao interrogar-se sobre a desigual [Pg. 086] invasão do mal, Gregório aproxima-se contudo de Isidoro, quando diz que não é a falta que leva à submissão, mas uma *dispensatio occulta*, uma “distribuição misteriosa”. A faculdade de dominar reparte-se, na terra, por efeito da

predestinação. O que leva directamente ao segundo dos autores referenciados – Santo Agostinho.

Este, outro bispo, falava já, muito mais cedo – quando Roma estava no seu apogeu –, de autoridade e de submissão, como coisas necessárias: *“Na Igreja estabelece-se uma ordo, uns vão à frente, os outros seguem, estes imitando os primeiros. Mas os que dão o exemplo aos que vêm após, não seguem ninguém? Se não seguem ninguém, perdem-se. Seguem pois alguém e este alguém é o próprio Cristo”* ^[105]. A imagem tem força. Foi modelo de todas as procissões medievais, de todos os ritos ambulatórios, dos cortejos, dos desfiles que figuravam a organização disciplinada de um progresso. Todos guiados, não o esqueçamos, por um chefe de fila invisível – Jesus – que abre sempre a marcha. Na deambulação sonhada por Santo Agostinho, os primeiros depois de Cristo são, evidentemente, os padres, dispostos segundo a sua dignidade. À frente do cortejo vêm os bispos. Cristo está imediatamente à frente deles, esforçando-se estes por conformar os gestos pelos Seus. Tal proximidade faz dos bispos os melhores, os mais virtuosos, por consequência os mais poderosos. Porque o sistema de obrigações – obrigação de imitar, obrigação de guiar que regula o desfile, reflecte a hierarquia dos méritos. E porque se trata de valor, de proporção entre o bem e o mal, uma tal ordem é, com certeza, infringível. Seria sacrilégio mudar os lugares. Que cada um fique, pois, no seu lugar.

“Cada um na sua ordem: primeiro Cristo, depois os que são de Cristo, os que acreditaram no Seu advento”: a inspiração de Santo Agostinho vem talvez directamente do apóstolo S. Paulo ^[106], cujo primeiro comentário nos é dado por Tertuliano, num tratado *Acerca da ressurreição da carne* ^[107]: *“a ordo de que fala Paulo é a ordem dos méritos”*. Na verdade quando, guiados pelo eco das fórmulas que de época em época se transmitiram, chegamos aos primeiros textos do cristianismo, onde se enraiza a nossa visão, vemos que esta abarca a peregrinação da sociedade humana, desde os primórdios até ao termo da história: cada homem, por sua vez, saiu do nada, cada homem por sua vez se levantará do túmulo para comparecer perante o Juiz. Descobrimos assim, fundada nos ensinamentos máximos em que a cristandade latina não deixou de meditar, no Novo Testamento, em Gregório, em Agostinho, o conceito de uma reunião na obediência, imagem de uma falange que disciplina a estrita submissão dos subalternos aos superiores, a ideia de fileiras que devem ser cerradas, de [Pg. 087] ordens que devem ser executadas, sob a ameaça de necessárias

sanções. A cristandade fê-la sua, tanto mais facilmente quanto os primeiros monges beneditinos do século VI, convencidos de que tudo ia de mal a pior e que o universo acabaria por apodrecer, tinham, para melhor resistirem à corrosão, adoptado as estruturas de enquadramento das legiões romanas. Naturalmente que Gerardo e Adalberão se referem a esta ideia, a esta imagem, a este conceito: também eles assistem à desarticulação do mundo. Por isso começam a falar. Sabem que a ordem vacilara na Gália, alguns séculos antes deles, que os Carolíngios haviam conseguido restabelecê-la, aconselhados pelos bispos, que estes apontavam ao monarca o povo de Deus como um exército, caminhando em fileiras, a passo, e que na sua boca o conselho retomava as palavras de S. Paulo, de Santo Agostinho e de S. Gregório. O bispo Jonas de Orleães repetira-o: “*É da máxima urgência que cada um esteja no seu lugar*” ^{108}. Carlos Magno o havia prescrito: “*Que cada um permaneça no seu propósito de vida e na sua profissão, unanimemente*” ^{109}. [Pg. 088]

II – CONCÓRDIA

Unanimiter. Justamente por esta palavra se atenua, se camufla o que essa ordenação implacável pode apresentar de terrífico. Para tornar suportável a disciplina, tolerável a desigualdade, é bom fazer crer que na sociedade cristã-tal como entre pais e filhos, entre novos e velhos, em todas as comunidades, no mosteiro como no palácio, na aldeia como nos grupos de combate – o amor une os corações. *Concórdia*. *Um só* coração. Por isso um só corpo onde cooperam todos os membros. A metáfora é de S. Paulo (Rom. XII, 4). Não vemos que os escritores carolíngios a tenham retomado de boa mente, por demasiada repugnância talvez para com o corpóreo. Bonifácio, num sermão sobre as ordens, faz-lhe apenas uma alusão: “*No nosso corpo há uma só alma onde reside a vida; mas muitos são os membros cuja função varia; assim sucede na Igreja, onde há uma só fé que, pela caridade, deve ser posta em prática por todo o lado, mas diversas dignidades tendo cada uma a sua função própria*” ^{110}. A ligação é, aqui, espiritual. O espírito caloroso, cuja fonte é o coração, fornece-lhe o equivalente simbólico: a caridade, a *dilectio*. Um século mais tarde, Walafriid Strabon arrisca-se a falar mais claramente: a “*casa de Deus*”, quer dizer a Igreja, a comunidade dos fiéis”, *constrói se na unidade, pela união e o amor de cada ordem; assim se constitui a unidade do corpo de Cristo; todos os membros põem em comum o fruto da sua função, para utilidade de todos*” ^{111}.

A metáfora, a falar verdade, vai e vem do corporal para o doméstico. Naturalmente. A célula principal desta sociedade não é pois a *domus*, a “mesnia”? Nesta casa, o amor mútuo, a troca afectuosa gera a coesão, suaviza o rigor dos deveres, ajuda a obedecer e a comandar e faz da disciplina uma comunhão. Da caridade nasce o acordo, essa harmonia [Pg. 089] que, como a da música, dispõe, em perfeita ordem, o desordenado. Da caridade nasce a paz. *Una domus, unum corpus*. A unidade da sociedade humana-que o poema de Adalberão apela a restabelecer -provém, tal como a saúde corpórea, tal como a prosperidade dos lares, da complementaridade, da reciprocidade dos dons. Desde o reinado de Carlos o Calvo, dir-se-ia que no espírito daqueles que, no Norte de França, reflectiam sobre o social, a imagem da família, da qual Deus seria o pai, ou antes o *senior*, tende a suplantar a imagem processional e militar. A tendência afirmou-se, sem dúvida, durante o século X, quando as estruturas das linhagens se

reforçavam na nobreza, quando o exército dos reis se desagregava em pequenos bandos adversos de camaradas. À experiência das relações de parentesco, das relações entre velhos e novos, vem juntar-se a outra, análoga, de vassalagem: união de corações também entre duas pessoas – ou melhor, entre um grupo de guerreiros e o seu chefe – e que estreita a mutualidade das permutas. Poucos anos antes do discurso de Douai e da redacção do *Carmen*, um outro bispo, um outro reitor, um outro aluno das escolas de Reims – Fulberto de Chartes – analisava, a pedido do duque da Aquitânia, o conteúdo da relação vassálica, pondo de acordo igualmente o seu discurso com as regras da retórica ciceroniana ^{112}. A posição do homem que, pelos gestos da homenagem, se tornou “moço” (*vassalus*) de um “ancião” (*senior*) é semelhante à do, filho perante o pai: deve “servir”; mas em troca é remunerado: o afecto corresponde ao respeito, o “benefício” ao “serviço”. Em tudo, os dois homens devem retribuir igualmente ^{113}. *Mutuo in vicem reddere*. Mutualidade, mas numa organização hierárquica. Os laços mais fortes não unem, na verdade, iguais. A distância entre os graus tonifica o comércio afectivo. O movimento nasce da diferença: esta alimenta aquele, estimula-o, acelera-o, pela complementaridade dos serviços. Porque o senhor, espécie de pai, é normalmente o mais sabedor e o mais rico, e porque o vassalo, espécie de filho, é normalmente mais vigoroso, é normal que o primeiro receba do outro o auxílio militar, o auxílio da segunda função, como compensação do que ele próprio fornece: o alimento, a paz, distribuindo feudos, mantendo assim na concórdia a coorte fogosa dos seus “homens”.

Se, ao reconstruírem o sistema ideológico, Adalberão e Gerardo acabam por sublinhar o papel da reciprocidade, não será porque estes dois bispos são também “senhores”, justiceiros, alimentadores, rodeados de cavaleiros que lhes prestam homenagem? O que desde a infância de ambos havia lentamente transformado a mais alta nobreza de onde saíam numa justaposição de linhagens, de companhias vassálicas, de “casas”, não os levaria a apresentar as relações políticas como relação de família? Não nos admiremos por ver, quando em 1025 se retomam as palavras de [Pg. 090] Agostinho e de Gregório, a imagem da entreajuda, que reflecte a permuta necessária de benevolência e de consolação que se estabelece entre o pai e seus filhos, entre o irmão mais velho e o mais novo, entre o senhor e os seus homens, entre o amo e os servos, projectar-se sobre a visão augustiniana de uma procissão a caminho da Salvação, sobre o conceito gregoriano de

“concordia”, de “contextura”, artificialmente aplicado a relações de sujeição. A casa dos nobres era, na verdade, o lugar da disparidade, das precedências, das categorias sobrepostas, dos diferentes ofícios necessariamente coordenados. No século IX, Dhuoda, essa matrona, essa dama da mais alta aristocracia, recomendava ao filho, quando este atingiu a idade perfeita, que “*dispusesse da sua casa em proveito de todos, segundo os graus legítimos*” ⁽¹¹⁴⁾ e assim mantivesse, como no paço real, um benéfico equilíbrio entre os múltiplos serviços. A casa senhorial, quando bem governada, unida por mútua afeição, dá o exemplo da ordem perfeita.

[Pg. 091]

[Pg. 092] Página em branco

III – ORDENS

“*Cada um na sua ordem*”: quando se escolheu a palavra *ordo* para traduzir para latim o texto das Epístolas de Paulo, ela tinha dois sentidos. Na república romana, segundo *a ordo*, os homens adultos dividiam-se em grupos distintos, para melhor desempenharem o seu papel ^[115]: primeiro, combater (*a ordo é um grupo de soldados de infantaria reunidos em filas cerradas, que se desdobram na batalha*); depois, gerir a coisa pública (*a ordo é um grupo formado por pessoas registadas oficialmente numa lista organizada por magistrados especializados*). A ordenação é, pois, na sua origem, uma inscrição. Este acto legal, público, este rito – este é um dos sentidos que a Igreja medieval atribuiu à palavra *ordo* – confere ao indivíduo um estatuto, sem relação necessária com a fortuna ou o nascimento. A ordenação une, ao mesmo tempo que separa. *A ordo* acaba, pois, por designar um corpo privilegiado, isolado do resto, investido de responsabilidades específicas, manifestando a sua coesão, a sua superioridade, a sua dignidade pelo lugar que se atribuía nos desfiles religiosos, militares e cívicos ^[116]. Este é o primeiro sentido. O segundo é abstracto. Por *ordo* entende-se a organização justa e boa do universo, aquilo que a moral, a virtude e o poder têm por missão manter. Cícero, no seu tratado *Das funções* ^[117], fala assim da “*ordem das coisas*” ^[118]; para ele a “*preservação da ordem*” – *a modéstia* – é a arte de “*pôr no devido lugar o que se faz e o que se diz*”. Retórica, política: colocar convenientemente as palavras – ou os homens – umas em relação às outras, compor os elementos de um conjunto nos lugares apropriados – predestinados; [Pg. 093] porque há um plano anterior, imanente, imutável desta forma de ordenação, plano que convém descobrir pela reflexão, para que tudo se conforme com ele.

A palavra entrou, tal-qual, na patrística latina e em especial no pensamento de Gregório e de Agostinho, em quem Gerardo e Adalberão dizem ter-se inspirado. Agostinho desenvolve o sentido abstracto ao longo de toda a sua obra, desde *o De ordine* (“é pela ordem que Deus chama a ser tudo o que existe”) até à *Cidade de Deus*, onde a ordem é, por um lado, entendida como paz (“*a paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem*”) e, por outro lado, a via que conduz a Deus (a virtude é chamada *ordo amoris*, o amor segundo a ordem). Do conceito agostiniano procede toda a moral sociopolítica dos bispos carolíngios, a noção de uma ordenação que a “sageza” pode discernir, estabelecendo as justas relações de autoridade e de

submissão entre os homens. Para Jonas de Orleães, por exemplo, “*Os chefes não devem crer que os subordinados lhes são inferiores pela natureza do seu ser; são-no pela ordem*” (a oposição *ordo-natura* forma, como sabemos, um dos fundamentos do sistema de Adalberão). A ordem é, pois, o fundamento sacralizado da opressão.

Quanto ao sentido concreto, Tertuliano já o havia retomado: a “*autoridade da Igreja institui – diz ele – a diferença entre a plebe e a ordem*” {119}: tal como os magistrados de Roma, a Igreja separa da massa, pela ordenação, o clero, tomado como corpo privilegiado. A única “ordem” – e assim será para Adalberão. Todavia, muito por alto, porque, abstractamente a ordem é o arranjo da diversidade; *ordo*, no seu sentido concreto, torna-se plural, designando cada um dos vários graus de uma hierarquia. Para aqueles cuja preocupação prática era a boa organização da Igreja – precisamente o caso de Gregório, o Grande –, *ordo* torna-se sinónimo de *grados*. Os pastores do povo fiel consideraram que há, entre os homens, ALGUMAS ordens, *diversas* e não apenas na instituição eclesiástica. Que se deve ordenar os laicos segundo dignidades, categorias, porque pelos seus méritos alguns são elevados acima dos outros, precedendo-os na procissão, mostrando-lhes, a exemplo dos clérigos, o caminho, o exemplo: estes melhores formam “ordens” – para Tertuliano era o caso das viúvas e dos monogâmicos {120}.

Os moralistas carolíngios encararam pois a ordem da *ecclesia*, da comunidade cristã, desse exército em luta contra o mal, em marcha, ou imobilizado no momento que antecede a batalha, como o resultado da combinação de uma multiplicidade de ordens. Antes de Hincmar, antes de Leão III, antes de Alcuíno que nele se inspirou, dois séculos e meio antes de Gerardo e de Adalberão, Bonifácio, anglo-saxão e monge beneditino, a duplo título filho espiritual de Gregório, o Grande, já o havia claramente afirmado no sermão que há pouco citei: “*Na Igreja há só [Pg. 094] uma fé que pela caridade deve ser praticada por toda a parte; mas há diferentes dignidades, cada uma com a sua função determinada: há uma ORDEM dos que comandam e uma ORDEM dos comandados, uma ORDEM dos ricos e uma ORDEM dos pobres, uma ORDEM dos velhos e uma ORDEM dos novos* (a ordem, ao intervir para modificar a natureza, introduz assim um triplo jogo de proeminência, derivando um do poder, e outro da riqueza e o último da idade), *tendo cada um o seu caminho próprio a seguir, tal como no corpo cada membro tem a sua função*”. Bonifácio espraia-se, mas

somente a propósito de uma dessas ordens, a dos chefes. Os ouvintes da exortação que pronuncia pertencem a esta ordem: é preferível mostrar a sua organização, que engloba várias funções: *“O dever dos bispos é proibir o que é mal, amparar os que fraquejam, levantar os que se afastam do caminho direito; vem seguidamente o cargo do rei, que deve ser motivo de temor entre os povos, porque “não existe poder que não venha de Deus”; assim também os ricos e os juizes, que são delegados do rei, devem ser leais, humildes, generosos; devem julgar com equidade e não de acordo com os presentes recebidos, proteger as viúvas, os órfãos, os pobres, devem ser submissos aos bispos, não exercer violências sobre ninguém, não procurar riquezas injustas, dar aos indigentes em vez de tirar a outrem.”*

Diversas ordens. Contudo, a palavra *ordo* não designa somente cada uma delas; exprime também esse exercício da autoridade que as distingue e coordena. Em cada ordem há diferentes tarefas, diversos ofícios, hierarquizados. Esboça-se já uma ternaridade. Mas, na única *ordo* que conta, a da direcção, os bispos não se confundem com os príncipes temporais, que lhes estão obrigatoriamente submetidos; na linha de partilha está o rei; Bonifácio não diz expressamente que também ele deva obedecer aos bispos, contudo ousa mostrar de maneira clara que ele vem “depois”. De um lado e outro do rei estão já os *oratores e os bellatores*. É evidente a filiação entre o que em 750 proclamava o discípulo de Gregório, o Grande, aquele que reformou a Igreja franca segundo um modelo beneditino e pontifical e o que proclamaram Gerardo e Adalberão. No entanto, mais discretos no emprego que fazem da palavra *ordo*. Apenas a usam a propósito do que é sagrado no campo social: os servidores de Deus e os monarcas. Jamais o aplicando aos que, na ordem geral, assumem funções carnaís. Insistindo, em contrapartida, na distribuição dos ofícios. Falando deles, mais alto, de três funções. [Pg. 095]

[Pg. 096] Página em branco

IV – FUNÇÕES: ORAR E COMBATER

Não falam de duas, como os seus antecessores. Porque Bonifácio, por exemplo, utilizava a ternaridade para descrever os fundamentos da desigualdade; via como Gregório, o Grande, a humanidade dividida em dois planos. Distinguindo os que dão as ordens, daqueles que as executam, separava os que, colocados à frente (*pre-positi*) abrem a marcha e condescendem em amar, daqueles que atrás, ou melhor, abaixo (*sub-diii*), procuram segui-los, cheios de um respeito prestes a transformar-se em terror. A quem olha ingenuamente o espectáculo no universo social, revela-se a predominância de uma série de oposições binárias. Que se vê? Escravos e senhores, velhos e novos, primogénitos e benjamins; para não falar na subordinação natural, tão natural que nenhum discurso sobre a desigualdade se dá ao cuidado de evocar, da subordinação da mulher ao homem, seu “senhor”.

Uma destas bipartições retivera a atenção das pessoas de alta cultura que, na época carolíngia, se interrogavam a respeito da ordenação das coisas – e de quem Adalberão e Gerardo são os herdeiros directos (tal como o Senhor de Torquat é, menos conscientemente, o herdeiro de Loyseau: tenhamos presentes no espírito esses fenómenos de filiação e de persistência que intervêm de maneira tão decisiva na lenta evolução das formações ideológicas e cujo entrelaçamento não é fácil de desenredar). Faziam parte da Igreja. Para eles, a sociedade cristã achava-se dividida em duas partes: a “ordem” e a “plebe”, conforme dizia Tertuliano. E esta estrutura fundamental, instaurada pela lei divina, reflexo da ordenação profunda que separa o céu e a terra, o espírito e o corpo, refractava-se, por sua vez, sobre a ordem dos “prelados”, dos “reitores”, dos dirigentes, impondo que se distinguisse os chefes da Igreja, os bispos, e “vindo a seguir”, como diz Bonifácio, os chefes do povo. De tal maneira que acaba por tratar-se de duas formas de classificação binária que se entrecruzam, sobrepondo os defensores do poder aos outros e impondo o clero ao povo. Dois graus, duas funções. Mas a segunda distinção [Pg. 097] apaga-se no mais alto grau da escala; no céu, tal como o vê Gerardo de Cambrai, Jesus Cristo que, por estruturas de parentesco, permanece submisso a seu Pai e assume, ao mesmo tempo, o ofício de Sacerdote e o ofício de Rei.

Sobre a separação das duas funções, a do padre e a do rei, assentam todas as concepções da ordem sociopolítica de que conservamos os traços e

que, retomadas pelos prelados carolíngios, atormentam o espírito de Gerardo e de Adalberão. Os historiadores actuais, que se ocupam destes problemas, chamam-lhe “gelasiana”. O papa Gelásio (492-496) enunciou-a, com efeito, perante o imperador Anastácio: “*O que principalmente rege o universo é duplo; a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real.*” [{121}](#). Duas pessoas, dois papéis; dois campos de acção; duas ordens, que a “modéstia” deve distinguir – conforme o repete Gelásio seguindo Cícero: *modestia utriusque ordinis*. Dois ofícios, autónomos embora solidários: os imperadores precisam dos bispos para a sua salvação eterna; os bispos esperam dos imperadores a paz na terra. Contudo, não são iguais: as duas palavras que servem para designar cada um dos dois poderes, *auctoritas* e *potestas*, marcam a hierarquia; ela liga-se a essa orientação do universo que, colocando no alto o céu e em baixo a terra, estabelece a precedência do sacerdócio. A cisão cava-se assim entre os chefes. Mas prolonga-se através da sociedade inteira, pois que não são escravos, que são livres, membros da cidade, acham-se pois ordenados em dois grupos separados, conforme usam ou não armas: entre os cidadãos, uns combatem; e os outros cooperam, de outro modo, desarmados, na manutenção da ordem divina.

Depois que as migrações de povos militarizaram tudo o que no universo romano escapava à escravidão, o limite entre as duas funções tornou-se, simultaneamente, tão necessário e tão frágil que os estudiosos de meados do século VIII – fundava-se então o Estado carolíngio – se esforçaram por fortalecê-lo através da palavra. No concílio que em 742 trabalhava na reforma da Igreja franca, Bonifácio manda que se proíba “*terminantemente aos servos de Deus que usassem armas ou combatessem ou ainda participassem em cavalgadas e em hostes*” [{122}](#). A partir daqui vemos que, ao falar-se dos dirigentes, se estimulava a substituição dos termos antinónimos *auctoritas-potestas*, *clerus-populus*, por um outro par: *oratores-bellatores*. Em Cícero, encontravam-se as duas palavras, associadas [{123}](#). Sabemos o uso que delas iriam fazer Adalberão e Gerardo. A partir de 747, se não os dois substantivos, pelo menos os dois verbos que lhes correspondem, estão no âmago de um discurso político, simétrico do [Pg. 098] discurso de Gelásio que o papa Zacarias fez a Pepino, o Breve [{124}](#): “*Aos príncipes, aos homens do século e aos guerreiros (bellatores) cabe o cuidado de vigiar a astúcia dos inimigos e defender o país: aos bispos, aos padres e aos servidores de Deus, cabe agir por meio de conselhos salutareis e orações – para que, graças a Deus, nós orando*

(oratribus), *aqueles combatendo* (bellantibus), *o país permanece livre.*”^{125}. Estas palavras ficaram. Perante o papa Leão III, Carlos Magno não as escuta: di-las ele próprio. Para afirmar agora que só a ele cabe conduzir os negócios terrestres, relegando o papa para a oração.

A fórmula exprime o que foi o ideal político carolíngio. Ideal que, por princípio, é monárquico. Na terra – como no céu – só reina um. Ocupa aqui o lugar de Cristo, como Ele desempenhando as duas funções, actor único desempenhando dois papéis, encarnando duas personagens (*personae*). Isto lembram os bispos francos ao imperador Luis, o Piedoso, em 829 ^{126}, quando se referem expressamente ao papa Gelásio: “*O corpo da comunidade está repartido principalmente entre duas pessoas eminentes e porque o corpo do rei é ele próprio dividido e porque esta duplicidade inicial se difunde por todo o corpo do povo de Deus.*” Nisto reside o essencial: *bífrons*, o soberano, sagrado, o ungido do Senhor, encara dos dois lados os que ele próprio dirige, para a direita e para a esquerda; e é este duplo olhar, são os mandamentos proferidos de um lado e do outro que determinam a divisão da sociedade, pelo menos da sociedade que interessa, a parte da humanidade não escravizada. A ideia impõe-se na *Francia* do século IX. Oíçamos o que diz Wala: “*Só existe uma comunidade, embora o seu Estado seja administrado segundo duas ordens*” ^{127}. (828-829). Oíçamos também Walafrid Strabon, ao falar de “*cada uma das ordens*”, cuja união e amor mútuo fazem a unidade da “*casa de Deus*” ^{128}. Oíçamos Hincmar de Reims, que parte deste conceito para descrever o palácio real: duas ordens, duas funções, duas categorias de serviços, duas milícias. Admoestando o rei em 833, como dois séculos mais tarde fará Adalberão, Agobardo, bispo de Lyon, cujo discurso é talvez a mais exacta prefiguração do *Carmen*, recomenda que se esteja atento “*perante as perturbações da época, para que estejam a postos cada uma das ordens, a militar e a eclesiástica, quer dizer, aqueles que servem na milícia do século e no ministério sagrado, uns combatendo pelo ferro, outros discutindo pelo verbo*” ^{129}. O ferro, o verbo; as armas, a palavra. Chegámos ao ponto desejado: uns combatem, os outros oram. [Pg. 099]

Todos podem ver esta dualidade com os próprios olhos. Na ordenação das cerimónias: quando os reis do século IX são sagrados em Reims, os dignitários laicos sentam-se à sua esquerda e os dignitários eclesiásticos à sua direita – do lado melhor: Cristo senta-se à direita do Pai ^{130}. Ora, uma vez que cabe aos *oratores* ensinar os outros, indicar aos *bellatores* onde está

o bem e onde está o mal, erigir proibições em sua intenção, instituir valores – esta tarefa prepara o advento de uma nova *ordo* destinada a tomar lugar junto da das viúvas, dos monógamos, junto dos clérigos: trata-se da ordem dos guerreiros. O rei, claro está, é a personagem-modelo desta categoria ético-social. Porque se o rei, *principaliter*, acumula as duas funções, um dos seus papéis, uma das suas personalidades, a guerreira, com o entusiasmo da sua “juventude”, o peso da sua carne, separa-o dos clérigos e inclina-o irresistivelmente para a esquerda, para a terra, para o combate. O monarca dirige a outra coorte, a temporal; isto mesmo no-lo mostram os pintores, enquanto foi tradição representar *a ecclesia* por figuras humanas, colocando uns atrás do papa, os outros atrás do imperador ^[131].

E quando Sedulius Scot, no seu *Tratado dos Dirigentes*, traça a efígie simbólica do monarca, representa-o pacífico, na vasta sala do palácio, como o que há de mais belo no mundo visível, como o Sol e como o mar, sozinho, sentado, imóvel, recebendo dádivas, distribuindo benefícios às mãos cheias – e os seus deveres são de justiça e de generosidade. Mas se é generoso, se é justo, se dele emana a paz, é porque primeiramente se bateu bem. O seu dever “principal” é conduzir a guerra, “*mais necessária aos homens que o repouso: a paz adormenta, a guerra excita a virtude*”. Missão máxima: Zacarias atribui-a àquele que considerar o verdadeiro rei do povo franco. Os “espelhos dos príncipes” atribuem-na, no século IX, a todos os “nobres”.

Aos homens que, não sendo da Igreja, se dedicam contudo a dirigir os outros homens. As duas funções são funções de comando. Para a alta cultura carolíngia, há um campo do poder, dividido em duas áreas distintas. Esse campo não abrange, no entanto, todo o espaço social. Alcuíno, em finais do século VIII, dizia já claramente – o que para os estudiosos seus amigos era desnecessário – que nem todos os laicos são guerreiros, apelando para o clero de Kent para que corrigissem os seus costumes, a fim de que “*os laicos que são os vossos guerreiros se tornem fortes para vós e que o povo entre assim no caminho da Salvação*” ^[132]. Os clérigos, os guerreiros, o povo. A bipartição funcional só divide em dois corpos *os rectores*. Deixa de lado os submetidos. No esquema gelasiano, dualista, [Pg. 100] inscreve-se a tripartição, essa “divisão entre as três espécies” que Loyseau julga ser sempre a mais perfeita. Nem todo o jogo se joga a três; “toda a interacção social é, por essência, triangular e não linear”; mesmo que a defrontação seja um duelo, este processa-se perante espectadores e “o papel das testemunhas pode transformar-se, de um momento para o outro,

no de actores – o que efectivamente se passa em Douai, em 1024-1025, quando o bispo Gerardo e o Conde da Flandres discutiram perante numerosa assistência e em que cada um dos antagonistas, voltado para o “povo”, se esforçava por atraí-lo para si – e em inúmeras tríades encadeadas que constituem uma sociedade, existe uma constante alternância de pares activos e de alianças dominantes” [.133](#). O único manuseio do conceito legado pela moral política do século IX levava a dividir em três o campo social: os detentores da “autoridade”, encarregados de conduzir o combate espiritual, os detentores da “força”, encarregados de dirigir o combate temporal e, finalmente, os “servos” ou os “escravos” (*servi*), que não usam a espada, emblema do poder, nem oram e só têm o direito de estar calados e o dever de obedecer, passivos, submissos.

Adalberão dirá algo de diferente? [Pg. 101]

[Pg. 102] Página em branco

V – TERNARIDADE

Adalberão diz a mesma coisa. Mas afirma, sim, expressamente, a ternaridade da partilha. Uma tripartição – e esta não era a que comumente usavam os pensadores da Igreja latina, desde a antiguidade tardia.

Dividir os fiéis da *ecclesia* em três grupos era-lhes com efeito habitual. Mas não o faziam em função da acção, de tarefas desempenhadas, de ofícios assumidos, de serviços mutuamente prestados. Faziam-no em função dos méritos. Ordenavam a procissão para a Salvação, guiada pelos melhores, segundo um modelo ternário, os mais puros, os menos diferentes dos anjos, caminhando naturalmente à frente. Ora esta ordem difere radicalmente da ordem política que a fórmula gelasiana enuncia: o critério não é o uso das armas, mas sim o uso do sexo. Por conseguinte, a representação, ao contrário da outra, inclui tanto as mulheres como os homens. Diferença fundamental. Ela não impediu que as duas maneiras de dispor as pessoas se aproximassem, interferissem na memória dos pensadores e nos discursos que construíram. Durante gerações, este jogo atraiu, pouco a pouco, irresistivelmente, o sistema de divisão moral, explicitamente ternária, para o masculino, para o social e para o funcional. É inegável que a afirmação da trifuncionalidade social, no limiar do século XI, foi facilitada pela larga presença da outra figura tripartida, pelo seu desenrolar, pelos retoques que vieram modificar, em certas passagens da sua transmissão, a noção de uma hierarquia ternária dos méritos.

À partida temos sempre Gregório, o Grande, e Santo Agostinho. Precedidos, contudo, por S. Jerónimo que, no seu tratado *Adversus Jovinianum*, elogio da castidade e reprovação do matrimónio, distingue três graus de pureza sexual: os virgens, os continentes, os casados ^[134]. Agostinho e Gregório desenvolveram o tema. Assim, Santo Agostinho, meditando sobre [Pg. 103] os três “justos” do Antigo Testamento, Noé, Daniel e Job, os três modelos exemplares que Ezequiel propõe, XIV, 14, classificou os membros da comunidade cristã em três “géneros”: os dirigentes -que devem a sua proeminência à pureza-, os continentes e os fiéis casados ^[135]. Gregório, o Grande, seguiu-o, repetiu-lhe a afirmação nas *Moralia* I, 14 ^[136]. Todavia, falando de “ordens” e não de “géneros”; e sobretudo foi preciso. A precisão, a explicitação que acrescenta é decisiva. Esboça a sequência do esquema. Quem são os dirigentes? Os bispos. Quem são os continentes? Os monges. Quanto aos últimos, os “bons” casados – há

portanto os maus –, o seu papel no mundo é trabalhar. Retomando a ideia numa homilia ^{137}, Gregório tenta construir, sobre esse esboço, as próprias formas em que Gerardo e Adalberão iriam inserir, cinco séculos mais tarde, a figura trifuncional: com efeito, ele insistia em dois pontos: na hierarquia e na unanimidade: “*Se bem que estivessem distantes da excelência dos prelados, os que são continentes e se calam (para Gregário os monges vivem no silêncio: não são oradores) e que a eminência dos continentes os torna muito distantes dos casados, a grandeza dos três é una, porque, se há grande diversidade de méritos, não há distâncias na fé para a qual uns e outros são arrastados*”.

Os estudiosos dos países francos apoderaram-se desta tripartição, a partir do advento do renascimento carolíngio. Era directamente útil. Permitia abrir lugar, na sociedade da *Francia*, a esse corpo perfeitamente distinto, coerente, autónomo, autêntica *ordo*, integrado num propósito, numa regra, numa disciplina: o monaquismo beneditino. Este nascera no tempo de Gregório, o Grande, pela tentação que se apoderava do Ocidente de refugiar-se na continência e no silêncio; implantara-se, mais solidamente na ilha da Bretanha; daí tinham vindo precisamente os homens que, no século VIII, como Bonifácio ou Alcuíno, trabalharam na reforma da Igreja franca para a tirarem da incultura. Foi indubitavelmente durante esta reforma que se formulou, de maneira clara, a ideia que contêm em si ressonância das palavras de Jerónimo, de Agostinho e de Gregório, o Grande: dentro da instituição eclesiástica, quer dizer no mais alto das duas ordens de que falara o papa Gelásio, devem distinguir-se dois estilos de vida, duas maneiras de servir. Desde 751, o concílio reformador de Ver prescrevia, no seu cânone 11.º, que “*uns fossem, nos mosteiros, a ordem regular e outros a ordem dos cônegos, sob o domínio dos bispos*”. Duas ordens. É sem dúvida já, embora não expresso, o sonho de regularizar os restantes, isto é os laicos, os que derramam o seu sangue nos combates, os que escorrem suor nos trabalhos servis, os que dormem [Pg. 104] com mulheres e fazem filhos, para deles fazerem Jobs, “bons cônjuges” e reuni-los, a todos também, numa ordem.

Com tal finalidade, os bispos, duas gerações mais tarde, no auge do “renascimento” cultural, começaram a compor “espelhos”, tratados da boa vida em intenção dos laicos, propondo-lhes deveres, missões específicas. O bispo Teodulfo de Orleães, num poema sobre os hipócritas, afirma haver duas ordens, a clerical e a monástica, a que se junta a “plebe popular”; mas

reconhece que se trata, de facto, de três ordens reunidas por uma só fé. E Jonas de Orleães atribui a função de justiça (já) à *ordo laicorum*. O esforço tenaz dos prelados francos, apoiados por Luís, o Piedoso e por Carlos, o Calvo, essa tentativa insensata de arrancar a sociedade inteira à selvajaria profunda em que vivia, de pôr os homens em categorias para os manter tranquilos, inscrevia-se pois, naturalmente, num quadro tripartido. Por isso, quando o mundo ocidental foi retomado pelas atribulações, invadido no século X pela violência e a rapacidade, quando pareceram, como bons mosteiros os dois séculos antes, como ilhéus entre os tumultos, cidadelas da perfeição resistindo aos assaltos do mal – a configuração ternária e hierarquizada da ordem moral impôs-se mais fortemente que nunca. Ao aproximar-se o ano mil, ela alimentou todas as esperanças de reforma. Quando o bispo Burchard de Worms tenta reter, no estado clerical, os melhores dos seus cónegos atingidos pelo “desprezo pelo mundo”, refere-se aos três graus de mérito ^{138}. Para percebermos com que força, no tempo das *Gesta episcoporum cameracensium* e do *Carmen*, se impunha esta forma de dividir os homens, não entre funções – os que oram, os que trabalham, os que combatem – mas entre ordens – monges, clérigos e laicos –, creio ser bom ouvirmos, depois de Adalberão e Gerardo, dois homens que acabavam de falar, após haverem falado os bispos de Laon e de Cambrai: foram eles Dudon de Saint-Quentin, um clérigo, e Abbon de Fleury, um monge.

Dudon de Saint-Quentin

Entre 1015 e 1026, Dudon compôs o livro intitulado *Costumes e Actos dos Primeiros Duques da Normandia* ^{139}. É, na França do Norte, a primeira obra retórica que não conta a história da casa real, mas a de uma dinastia de príncipes. O que chamamos feudalismo é também isto: o [Pg. 105] fraccionar da monarquia que não só estabelece, em cada província, um poder autónomo, como também, por um movimento mais profundo, arranca ao soberano o monopólio de certas virtudes, de determinados deveres, de alguns atributos culturais, para com eles adornar a pessoa de chefes locais que não são sagrados ^{140}. Dudon era cónego ^{141}; vinha do Vermandois, velha região franca; a sua cultura era a que a escola de Reims difundia e de que os livros conservados em Laon e Cambrai constituíam os alicerces. O seu lugar seria junto do rei de França, a fim de o ajudar com o seu saber, cantar na sua capela, trabalhar para a sua glória: veio servir em Rouen o

“duque dos piratas”. Na altura precisa em que Roberto, o Piedoso, em assembleias como a de Compiègne, se esforçava por restaurar a paz, em que Gerardo resolvia mandar redigir as *Gesta*, em que Adalberão pensava compor o seu poema, Dudon executou a encomenda de Ricardo I, conde dos Normandos. Desempenhou a sua missão à sombra do príncipe, informando-se junto dos seus parentes, alimentado em casa de seu irmão, o arcebispo, entregando por fim a obra ao herdeiro da dignidade principesca, Ricardo II, de quem se tornara capelão e notário. Dedica-a contudo a Adalberão de Laon. Homenagem sem dúvida fictícia ^{142}, porém muito significativa: o autor – e o seu patrono – manifestavam assim a preocupação em se agarrarem às raízes da alta cultura episcopal, a da *Francia*. No limiar do século XI terminava, com efeito, a lenta restauração do poder no país onde os Normandos se haviam instalado, depois de o haverem devastado. Faltava rematar a obra pela instauração de um clero, na cimeira de um sistema de enquadramento de que os mosteiros tinham até então constituído a peça mestra. O duque Ricardo aplicara-se a dar vida às catedrais normandas; precisava de bons auxiliares; recrutara-os o melhor que pudera; foi por isso que chamou Dudon. No momento em que a dinastia dos condes normandos se apoderava, na Nêustria, do título ducal, afirmando assim a sua independência ^{143}, este cónego, este especialista na forma de celebrar os príncipes, foi encarregado de erigir tal. monumento de prestígio. Teria sido por acaso que escolheu dar como exemplo aos prelados da Normandia o bispo Adalberão, o “mestre” que, pela arte do discurso, ajudara os reis a governar segundo a sagesa e que abriu, com o elogio desse retórico, um relato que descrevia, para glória dos seus patronos, as etapas sucessivas de uma empresa civilizacional?

É isto mesmo o que *o De moribus* pretende mostrar. Quatro partes, quatro figuras de chefes. Hasting, o mais longínquo antepassado, era [Pg. 106] ainda completamente selvagem; pelo baptismo, Rollon dá o primeiro passo; o terceiro dirigente da linhagem, Guilherme Longa Espada, começa a restabelecer a ordem com a ajuda dos monges; em 942, manda vir de Poitou alguns muito bons; semeia mosteiros por todo o lado, enriquecendo-os com donativos; por este meio a província rendeu-se pouco a pouco ao cristianismo e à paz, apressando-se o próprio duque, como Guilherme de Orange, a voltar costas ao mundo e acabar os seus dias sob a cógula. Seu filho Ricardo permanece no século onde, na plenitude das suas funções directivas, atinge a perfeição: Dudon chega a comparar as qualidades do seu

herói com as oito bem-aventuranças. Vejamos o que quer o clérigo dizer com isto: os chefes normandos saíram do mais profundo da barbárie, acederam, por degraus, à cultura cristã e à Graça divina de que esta é o veículo. De início, apoiaram-se no monaquismo, depois terminaram a sua obra civilizadora graças à igreja secular. Quando Dudon escreve, chegamos a esta conclusão: são prova disso a qualidade do livro que relata essa evolução e a condição do seu autor.

Dudon faz referência ao modelo tradicional das três “ordens”, dos três graus de mérito, quando descreve a fase monástica desse progresso. Mostra o duque Guilherme ^{144} indo consultar um sábio – exactamente o que fez outro duque, Guilherme da Aquitânia, no momento em que Dudon compõe a sua obra, chamando o bispo Fulberto de Chartres para o consultar a propósito das obrigações vascálicas. Mas na Normandia dos meados do século X, ter-se-ia em vão procurado um bispo capaz de guiar o príncipe. É por isso um abade, Martinho de Jumièges, quem responde a Guilherme. Perante o homem de guerra que brande a espada, que detém a força brutal e que desejaria usá-la convenientemente de acordo com a ordem, mas que não sabe onde está o bem, Martinho desempenha o papel de mentor – o papel que Alcuíno tivera junto de Carlos Magno, nessa época muito mais recuada em que o país dos Francos também ainda não saíra da fase inicial em que é preciso procurar, nos mosteiros, os modelos de uma restauração do Estado. O duque inquieta-se: *“A Igreja está organizada em ordem tripartida (tripartito ordine); funções diferentes (dispaes officia) distinguem os homens. Poderá haver para todos a mesma recompensa?”* O problema põe-se em relação à salvação: como podemos ter a garantia de ficarmos em bom lugar no Além? Quando Dudon escreve, o milenarismo, não o esqueçamos, agita a cristandade, que espera o fim dos tempos, o grande julgamento. Notemos também que Guilherme, ainda que não tenha sido sagrado, que não detenha, como os monarcas, as chaves do saber místico, é conhecedor da tripartição original; nem a noção de *ordo*, nem a de função lhe são estranhas; ele, o iletrado, conhece o que disseram Agostinho e Gregório, o Grande. Resposta de Martinho: *“Cada um receberá o seu salário consoante [Pg. 107] o seu trabalho”*. A sentença é clara: o que conta é o labor, o esforço dispendido (Adalberão hesita, como vimos, entre *labor e dolor*). O cristão é assalariado de Deus; trabalha com o suor do seu rosto e é pelo entusiasmo que põe no cumprimento da sua tarefa que será recompensado.

Como bom pedagogo, o abade de Jumièges explica. Sem dúvida – diz

– há uma ordem que é trina (neste discurso, como no *Carmen*, *ordo* é usada no singular, em sentido abstracto de ordenação); *a religio* de Cristo valoriza-se (a metáfora agrícola é digna de nota) pelo labor conjunto dos laicos, dos cónegos e dos monges; esta acção deve ser conduzida conforme este artigo de fé: “trindade nas pessoas; um só Deus na substância”. Três pessoas, três papéis, uma só *substância*: esta passagem do *De moribus* parece ser o único escrito desse tempo onde o conceito de uma tripartição do corpo social na unidade está, de forma explícita-só o é alusivamente no poema de Adalberão e por meio de acordes, de ressonâncias que se estabelecem entre os termos empregados – relacionado com o mistério da Trindade. O efeito desta unicidade vemo-la, continua Martinho: todos aqueles que prestam o serviço de que são encarregados tendem para o céu em passo igual. Pela boca do *abade* de Jumièges, Dudon retoma aqui Gregório, o Grande, o das *Homilias* sobre Ezequiel. Ainda que haja três ordens (aqui *ordo* tomada no plural e no sentido concreto, designa as três categorias da hierarquia moral), há duas vias. Para as designar, Martinho – quer dizer Dudon, que leu talvez, na biblioteca de Laon, os livros que Scot Erígenio utilizou – fala grego: a primeira destas vias, via “prática”, é de acção sobre o mundo; chamam-na -canónica, porque a autoridade (*ditio*) pertence aos cónegos (Dudon não bispo, nem é simples padre, e são as pessoas do seu estado, os seus confrades, que aqui vemos exaltados; ao mesmo tempo aparece o tema gelasiano, a ideia de que a ordem dos laicos se subordina às dos clérigos). A outra via, “teórica”, é mais difícil, porque não pertence a este mundo: são os monges quem a segue.

Introduzida por um perfeito retórico na parte do discurso cuja finalidade é celebrar o estado monástico, esta reflexão sobre a ordem social merece atenção. Ela põe em evidência o corte nítido entre o século e o que o recusa, o que se separa dele. Neste ponto, Dudon mostra-se ainda fiel ouvinte de Gregório, o Grande: o corte de que fala não é social, mas moral; trata-se de normas de vida, de “justiças”, de formas de existência que se escolheu, uma escolha entre Marta e Maria, entre a vida activa e a vida contemplativa. Quanto ao social, às funções, aos ofícios, só têm lugar nos territórios do “prático”, que pertencem à terra, ao carnal. Nesse campo, a divisão é binária, gelasiana: há *clerus e populus*, a ordem dos cónegos e a dos laicos. Trata-se aqui do domínio que o conde tem a missão de gerir, encarregado como é de manter a paz, pela lei e pela guerra. Tal é a função própria que lhe cabe: defensor da “pátria”, [Pg. 108] incumbe-lhe o papel

que o papa Zacarias, ao escrever a Pepino, atribuía às forças laicas. Acontece porém que Guilherme se deixou tentar pela via teórica. E o sentido mesmo da sua interrogação: queria fugir ao fácil, avançar pela porta estreita; fizeram-no conde contra a sua vontade; não queria, mas o pai e os grandes do país assim o determinaram. Martinho é formal: que fique no seu lugar, no lugar que Deus lhe deu, na sua categoria social, na sua ordem.

O trabalho que Dudon dedica a Adalberão enuncia pois um sistema ternário de classificação social. Mas não trifuncional. Vê-se de que modo o discurso, que, anos mais tarde, esse mesmo que Adalberão e Gerardo irão pronunciar, prolonga o *De moribus* e de que modo se afasta dele. Na verdade, no elogio dos primeiros príncipes normandos, intervém já o conceito de uma solidariedade substancial, pela qual o desarmónico regressa à unidade: um duplo corte de onde procede o triplo, do mesmo modo que vemos já, aí, o binário do papa Gelásio articular-se facilmente com o ternário de S. Jerónimo, de Santo Agostinho e de S. Gregário. Todavia, Dudon apenas considera duas funções. Vê o espaço social, tal como os bispos carolíngios o haviam visto: todos os laicos, incluindo o duque, estão subordinados moralmente à *ordo canonicus*, a esse clero episcopal que Ricardo da Normandia acaba de restaurar, no seio do qual o cónego de Saint-Quentin fala, escreve, ensina e prossegue a sua carreira com grande êxito.

Abbon de Fleury

Uns trinta anos antes, Abbon de Fleury desempenhara efectivamente o papel que Dudon, no imaginário, atribuía a Martinho de Jumièges. Como Martinho, Abbon era monge. Como ele, havia exposto o que são os três graus de perfeição para um príncipe. E este príncipe era o próprio rei, ou melhor dizendo, os dois reis associados: Hugo Capeto e seu filho Roberto.

Nascido em 940, Abbon tinha uns vinte anos mais que Adalberão; como este, estudara em Reims um pouco de grego, as artes do *quadrivium* (escreveu um tratado de cálculo) e, sobretudo, a retórica. Entrara depois para a grande abadia de Fleury-sur-Loire. Dois acontecimentos haviam sucessivamente aumentado o prestígio desta fundação merovíngia: a aquisição das relíquias de S. Bento, roubadas à abadia do monte Cassino; e o santo venerado, pai de todos os monges do Ocidente logo espalhara milagres pelo país franco; e a subida à realeza dos duques de França, antepassados de Hugo Capeto, que tinham como cidade principal Orleães,

nas proximidades de Fleury. No século X, Fleury – chamavam-lhe também S. Bento – aparecia no Ocidente como o maior foco da tradição beneditina: os bispos de Inglaterra foram ali procurar os artífices de uma reforma monástica. Era do mesmo modo um centro de estudos de primeira [Pg. 109] importância, onde se formavam, além dos noviços, muitos alunos seculares. Cedo Abbon toma a direcção dessa escola. Parte a ensinar por algum tempo para Ramsey, mosteiro inglês que os monges de Fleury haviam renovado. Ao regressar, não deixou de desenvolver, em Fleury, a oficina de escrita. Após a sua sacração, em 987, sonhou fazer da casa de que era agora o abade, o grande mosteiro real e suplantá-lo o abade de Saint-Denis. Desejava, como outrora Alcuíno, guiar o soberano, comentar para ele os mistérios.

Esta ambição, claro está, opô-lo aos bispos do reino de França e, principalmente ao de Orleães, que pretendia controlar, como os outros, o mosteiro de S. Bento sobre o Loire, pertencente à sua diocese. O conflito atingira, já em 991, a sua acuidade, quando Abbon reuniu, em intenção dos dois monarcas, uma colecção de textos jurídicos ^{145}. Esses cânones vinham, na verdade, em apoio de um sermão político que pretendia definir em que consiste o ofício régio e qual o seu papel no governo da Igreja. Resumindo: vinha em apoio de um “espelho do rei”. Nele se acha afirmada a ideia de que o soberano não pode responder sozinho às necessidades do país; que precisa de auxílio dos prelados e dos “principais do reino”. Abbon fala pois, aqui, como falavam Gelásio e Zacarias, de duas ordens de serviços. A dos *oratores* e a dos *bellatores*. Convém, acrescenta ele, que os príncipes temporais procurem a ajuda e o conselho a que os submete a “honra”, e com toda a “reverência”. A frase vem de Gregório, o Grande, que situa a ordem dos dirigentes laicos (e não os do clero) numa relação de subordinação para com o soberano. Na directa filiação dos príncipes carolíngios, os que o concílio de Paris em 829 e o tratado *Da instituição real*, da autoria de Jonas de Orleães, haviam confirmado, vê-se ressurgir, nas vésperas do ano mil, o modelo de uma organização de Estado que coloca o rei à frente dos “nobres”, mas sob a direcção espiritual dos príncipes da Igreja – na primeira fila dos quais é, bem evidente, o próprio Abbon se considerava. Ora, tendo-se envenenado o diferendo que o opunha aos bispos de *Francia* – passou-se a vias de facto: monges e clérigos bateram-se em Saint-Denis, no ano de 993 O abade de Fleury escreveu, em sua defesa, *a Apologética contra Arnulfo, bispo de Orleães, para Hugo e Roberto, reis de França*. O título o indica: trata-se de uma defesa perante o

soberano, que preside em majestade, na sua categoria de justiceiro [{146}](#). No auge da sua arenga, o orador evoca o esquema das três ordens. Serve-se dele como de um dos principais pilares do seu raciocínio. **[Pg. 110]**

Abbon contra-ataca com esse tratado curto, vivo, incisivo, de que João Batany fornece um comentário muito pertinente [{147}](#). Acusavam-no de erro; ele volta a acusação contra o adversário. Afirma lutar contra a heresia – e já em 993, trinta anos antes da irrupção de Arras, se sentia a perturbação inquietante, a febre subia. O grande perigo. Nada mais simples, para Abbon, que atirar para o campo inimigo os que falam contra ele; e o seu discurso, como mais tarde o poema de Adalberão, incita os chefes populares à acção, a castigar os rebeldes, todos aqueles que, por diversas formas, rompem a ordem das coisas.

Quem são eles? *O Apologeticus* aponta-os. Aponta três erros, o menor dos quais é o milenarismo que só aparece no final da obra [{148}](#). Abbon, servindo-se de uma recordação da juventude, lembra esse padre parisiense que, nos anos sessenta do século X, anunciava o fim do mundo para o ano mil, mas afirmava que ninguém podia saber o dia nem a hora. O seu opúsculo é pois como que um pequeno elogio da esperança, ou melhor, da expectativa constante e confiante na Parúsia, esse adventismo que justifica o monaquismo e todos os esforços de purificação de que o mosteiro é o lugar. O segundo erro é confundir as duas ordens de serviços: a ordem laica e a ordem eclesiástica, as duas funções gelasianas. Torna-se urgente pôr cobro a tal confusão, à qual vemos que, na prática, algumas pessoas se abandonam; proibir aos servidores de Deus maneiras de agir indignas do seu estado. É evidente que Abbon, pensa nas práticas militares: vêem-se clérigos que pegam em armas; pensa talvez no trabalho manual, que dentro da Igreja, alguns, precedendo os heréticos de Arras, preconizam como acto de humildade e instrumento de salvação; Abbon pensa, enfim, certamente, na obra da carne, na cópula; há clérigos casados; não deveriam fazer parte do clero [{149}](#). O terceiro erro é o pior: pretender que os bispos possuam poder sobre os monges. Mesmo que um monge se torne padre, é heresia julgá-lo obrigado a “servir”, como faz um clérigo. Chegamos assim ao âmago da polémica. A finalidade do tratado é afirmar a autonomia dos mosteiros.

Neste ponto máximo da sua argumentação, o abade de Fleury introduz uma descrição da sociedade cristã bem ordenada. O género humano – diz – compõe-se de ordens, que são também graus. Identificando

ordem e grau, dá predominância à hierarquia, no seio do esquema tripartido. Porque a partilha se faz, claro está, em três partes. “*Sabemos que há, na Igreja santa e universal, três ordens, três graus, para os fiéis dos dois sexos*”. A astúcia de Abbon consiste em conjugar uma dupla tripartição. Na verdade, ele mostra os homens e as mulheres divididas em degraus da escada hieronimita dos valores morais: virgens, continentes, cônjuges – os primeiros dominando os segundos, os segundos os terceiros, [Pg. 111] porque estão menos maculados pelo acto sexual. Na situação em que então se encontra a humanidade, espreitando os sinais anunciadores do fim do mundo – o *Apologeticus* evidencia explicitamente uma tal inquietação –, esta ordem é primordial. Cristo ressuscitado, julgando os vivos e os mortos, não irá amanhã talvez fazer uma triagem semelhante? Segundo os graus de pureza carnal, a desigual poluição causada por esta falta máxima de que os monges de Fleury, como aliás todos os monges, têm o espírito obcecado? Todavia, os homens – só os homens – são objecto de uma outra classificação. Dispõem-se segundo a forma como agem na vida pública.

O que importa é o jogo de Abbon ao justapor, uma à outra, as duas estruturas. Oíçamo-lo: “*Também para os homens (viri) há três graus ou ordens, sendo a primeira a dos laicos, a segunda a dos clérigos, a terceira a dos monges*”. A distinção não difere daquela que, anos mais tarde, Dudon de Saint-Quentin retomará pela boca de Martinho de Jumièges. Via teórica e via prática, esta seguida separadamente pelos clérigos e pelos laicos. Mas na *Apologética* acha-se altamente enunciada a superioridade dos monges, essa eminência que deve isolá-los de todo o controlo episcopal. Neste ponto capital, Abbon insiste: “*o primeiro é bom, o segundo melhor e o terceiro é ótimo*” ^[150]. Pela hierarquia das funções aplicada à hierarquia dos méritos, instaura-se uma outra entre os adultos homens, pondo os monges acima de todos os outros homens. Esta pretensão resulta da amálgama de uma tripartição moral e de uma tripartição social, da subtil confusão do ético com o político. Abbon diz mais: “*A ordem dos clérigos está entre os laicos e os monges: tanto é superior ao inferior, como é inferior ao superior*” ^[151]. Uma tal afirmação contradiz, antecipadamente, o que Dudon afirmará: que as três ordens caminham a par para o céu. Contradiz Burchard de Worms que pensava poder conseguir-se igualmente a salvação no clero, no laicado e no mosteiro. Colocando os monges acima do clero, esta afirmação deita por terra o esquema de Gregório, o Grande. Autêntica revolução, renega toda a tradição anterior, em especial as teorias carolíngias sobre a repartição

dos poderes.

Abbon altera tudo. Mas inova ainda mais e num ponto decisivo. Após o pequeno discurso que acabo de citar sobre a ordem – e podemos bem dizê-lo, sobre a ordem moral – antes de tratar em pormenor relações e diferenças entre os monges e os clérigos, o abade de Fleury deixa escapar uma frase respeitante à ordem dos laicos. *“Da primeira ordem dos homens, quer dizer dos laicos, devemos dizer que uns são agricultores (agricolae), os outros combatentes (agonistae); os agricultores, com o suor do seu rosto, desempenham, pela agricultura e de diversas maneiras, os trabalhos rústicos de que se alimenta toda a multidão de “ecclesia”; quanto aos combatentes, que devem contentar-se com o soldo militar, que não [Pg. 112] se defrontem no seio de sua mãe, mas ponham o seu esforço em repelir os adversários da santa Igreja de Deus”*. Por este meio indirecto, a demonstração de Abbon leva directamente à trifuncionalidade, tal como Adalberão e Gerardo anunciaram, trinta anos mais tarde. Nesta frase accidental, não se trata (como também sucede nas afirmações de Adalberão e de Gerardo) de “grau” nem de “ordem”, mas de uma distinção de ofícios e, consequentemente, de deveres. Entre estes homens normalmente casados, a quem se permite o acto sexual, mas para quem esse mesmo acto é um freio à progressão no caminho da perfeição, as duas actividades – interditas, como sabemos, aos homens das duas outras ordens-, o trabalho e a luta armada, provocam uma cisão. De um lado da fractura, como para Gerardo, estão os agricultores que, tal como em Adalberão, sofrem e que, para um e outro, desempenham, para proveito de toda a sociedade, uma função alimentadora. Do outro lado estão os “heróis”.

Abbon não utiliza a palavra *miles*, como a não utilizam Gerardo e Adalberão. Talvez ele tenha escolhido a palavra *agonista*, palavra rara, para melhor ritmar a sua prosa, porque ela estabelece, com a palavra *agricola*, uma mais feliz consonância. Notemos contudo que Santo Agostinho a emprega para designar os soldados de Cristo. Carl Erdmann ^{152} reconheceu, nesta passagem, como que o prenúncio da ideia de cruzada. De facto, Abbon santifica a função guerreira, a *militia* (este termo pertence ao vocabulário que virá a tornar-se o vocabulário cavaleiresco), na medida em que a define, muito mais claramente do que Gerardo e Adalberão, como projectada para o exterior. *Expugnare* (mas para o papa Zacarias, o papel do príncipe consistia já em resistir às incursões dos inimigos “externos” de Cristo). Na mesma medida em que, retomando as palavras do Evangelho,

atribuía aos que desempenham esta função – o que não faz quando se trata de camponeses- deveres, nítidos e definidos, de duas espécies. Primeiro, contentar-se com o soldo. Entendamos bem: proíbe-lhes a pilhagem, a rapina – pensaria na recepção das taxas senhoriais e nas extorções que eram o preço da paz desejada e que, na época do *Apologeticus* vemos começar a pesar sobre o campesinato, o que em especial faz erguer-se a Igreja em socorro dos “pobres” contra os habitantes dos domínios episcopais e monásticos? – e que por outro lado não se guerreiam entre si e renunciem às guerras intestinas. Estes dois preceitos são os que, muito precisamente, a paz de Deus decretará. São já solenemente proclamados ao sul da Gália, junto dos relicários, entre a multidão prosternada, pelos primeiros concílios pacifistas. A concepção da função militar, como Abbon de Fleury a formula, prefigura antecipadamente, não a de Adalberão e de Gerardo, mas a dos adversários destes, Garin de Beauvais, Béraud de Soissons e os restantes promotores dos novos regulamentos da paz. [Pg. 113]

O que nos leva a reconhecer claramente como, desde a origem, se ligam estes dois desvios, um dos quais Adalberão irá denunciar: os esforços dos monges para deformar, em seu proveito, a bipartição gelasiana, para se estabelecerem acima dela, no topo da hierarquia, como numa outra cidade, dominante, que pretende simultaneamente escapar ao controlo dos bispos e dirigir os reis; e a outra, que Gerardo irá denunciar: a organização política que se constrói nas assembleias para a paz de Deus. Mas discernimos também, subjacente, aprofundada por esta organização, assim como pela instalação da nova forma de explorar os trabalhadores, o senhorio banal, a divisão que pouco a pouco se acentua entre os camponeses e os cavaleiros, auxiliares militares dos príncipes. Todavia, no espírito de Abbon, a imbricação dos diversos modos de clarificação não leva à tripartição. O jogo não se faz a três, mas a quatro.

Mas é evidente que, pela forma como o abade de Fleury combinou, no interesse do seu mosteiro, as diferentes fórmulas, a refracção sobre a ternaridade tradicional das ordens de mérito de uma outra ternaridade, esta de acção, abria o caminho, já trinta anos antes do *Poema ao Rei Roberto e da Gesta dos Bispos de Cambrai*, ao aparecimento da figura das três funções. Deveremos acreditar que Gerardo e Adalberão muito simplesmente retomaram o esquema de Abbon de Fleury, contentando-se em afastar um dos quatro comparsas, fechando os monges na ordem dos clérigos, quer dizer sob o seu controlo? Será assim tão fácil? Um facto é

certo: nos dez anos que precedem o ano mil, sentia-se já na França do Norte a alteração da ordem política. Os movimentos precursores da erupção herética dos anos vinte do século XI são sintoma de uma tal alteração. As figuras de que, durante gerações, os intelectuais da Igreja dessa região se haviam servido para imaginar a perfeição da ordem social, para representarem a forma que Deus deseja para a distribuição do poder entre os homens, para construírem as exortações moralizantes que dirigiam aos monarcas, tinham já deixado de os satisfazer plenamente. Parecia-lhes necessário, não pô-las de lado, mas ajustá-las, pouco a pouco, prudentemente. Sentindo-se designados para guiar os poderosos do universo, senão para usarem directamente o poder, os “prelados” começaram a manipular as velhas fórmulas, para que fossem ainda capazes de justificar as maneiras de exercer a autoridade – maneiras que mudavam insensivelmente. Um tal remendo preparava a utilização do postulado da trifuncionalidade, forma que dominava talvez a mentalidade comum, mas que permanecia afastada da reflexão erudita sobre o social. Outras deturpações de que a retórica do poder de há muito era o local, preparavam, por seu lado, a adopção deste lugar comum.

Poderosos e pobres

Quando o historiador Nithard, em meados do século IX, falava da sociedade saxónica, dizia-a dividida em “três ordens”: os “nobres”, os [Pg. 114] “homens livres” e os “escravos” [.153](#). Tripartição que nada deve à tradição patrística. É profana, puramente jurídica. Não se trata, sem dúvida, de três funções, mas sim de três estatutos: é uma das particularidades curiosas de um direito exótico que Nithard achava dever revelar aos homens de cultura do palácio carolíngio. Notemos contudo que este hábil escritor, escapando, mais do que os bispos do seu tempo, à influência dos autores sacros e que se aplicava a transpor, para bom latim, a linguagem usada na corte, emprega já a palavra *ordo* para designar cada um dos três compartimentos sobrepostos, entre os quais todos os adultos machos são, na Saxónia, classificados pelos juizes e pelos chefes de guerra. Notemos igualmente que os qualificativos sociais *nobilis e servus*, colocados nos dois pólos da hierarquia – mas a evolução da sociedade não tendia já para fazer com que se juntassem, comprimindo pouco a pouco o grau intermédio? – são os mesmos de que se servira Adalberão. No entanto, não creio que devamos retardar-nos muito tempo em volta desta alusão fugaz. Será

preferível observar de perto as expressões e as imagens que os “oradores” utilizavam quando falavam, não da sociedade, mas do monarca.

Efectivamente, eles inclinavam-se a situar, em três registos, as virtudes de que deve dar exemplo aquele que Deus escolheu para manter em boa ordem o mundo visível. A tripartição que Georges Dumézil põe em evidência aplica-se naturalmente, já o disse atrás, ao elogio dos heróis e dos príncipes. Não é pois surpreendente descobrir na celebração moral dos soberanos francos certos indícios precoces que provam a presença latente do esquema das três funções. Acrescentemos que, nos séculos IX e X, os homens dados à reflexão estavam convencidos da existência de uma relação orgânica análoga à que a alma e o corpo, a cabeça e os membros mantêm, na pessoa do soberano, ou melhor entre ele e o conjunto da comunidade que ele tem a missão de proteger e de guiar para a Salvação. Dizia Alcuíno ^[154]: “a bondade do soberano faz a prosperidade de toda a gente, a vitória dos exércitos, a saúde do povo”. Inversamente, se acontece o príncipe ser corrupto, no corpo pela doença, na alma pelo pecado, todo o Estado, cada um o sabe, parte à deriva. O que leva a manter a ideia de que o trono só deve ser ocupado por um homem válido, sensato e, tanto quanto um monarca o pode ser, puro. Se a lepra o ataca, ou simplesmente a gripe, se tem duas mulheres ao mesmo tempo, ou se comete casualmente o adultério, algo de podre se insinua logo no reino e começa a desfazê-lo. Talvez então seja preferível matar o príncipe. Esta crença incitava irresistivelmente, de qualquer modo, a projectar as estruturas da ética monárquica primeiro sobre a “casa” real, sobre a “ordem do palácio”, conforme diz Hincmar e, mais longe ainda, sobre toda a sociedade. Se se chegasse a pensar claramente esta moral em **[Pg. 115]** termos de funções que fossem triplas, a trifuncionalidade arriscava-se a tornar-se rapidamente social.

Esta natural coerência entre o monarca e a grande família de que ele é supostamente o pai e que mantém, a esse título, em saúde e virtude, torna-se mais presente ao espírito dos intelectuais que, no belo tempo do Renascimento carolíngio, reflectiam sobre a prática do poder real. Era para eles evidente que o monarca, para exercer a magistratura, para velar pelo feliz desempenho das diversas funções sociais, para cumprir a sua própria função que todas resume, necessita do seu povo. Também Deus necessita do rei. Na mesma relação, necessária e hierárquica. Organicamente, e de acordo com a ordem que rege o universo visível e invisível, e povo e o monarca estão necessariamente associados, para que o Estado exista. É o

que o próprio soberano exprime, em 823-825, no preâmbulo de uma *Admoestação a todas as ordens do reino* {155}. Tomando a posição de orador, que lhe cabe por ser sagrado, trabalhando como um bispo para reforçar a estabilidade da *ordo* pelo verbo, Luís, o Piedoso, declara primeiramente que lhe incumbe “a defesa, a exaltação e a honra” da santa Igreja de Deus e dos que a servem, assim como assegurar “a paz e a justiça em toda a generalidade do seu povo”. Deste “mister” (*ministerium*) o rei assume a soma (*summa*), a totalidade. No entanto, o “povo” – entendamos por povo todos os homens livres – participa neste ofício. “A autoridade divina e a ordenação dos homens distribuem este ofício entre si da maneira seguinte: que cada um de vós – diz o imperador aos seus súbditos – entenda bem que tem parte do nosso mister; segundo o lugar e a ordem que ocupa (unusquisque... in suo ordine, e vemos naturalmente retomadas as palavras das Escrituras, da epístola de S. Paulo que descreve a organização providencial de uma procissão que, seguindo Cristo, leva o género humano para a eternidade e a para a luz). “Devo ser o vosso monitor; deveis ser os meus auxiliares”. *Admonitor*: o rei-guia. Eis o que ele faz, quando profere esta admoestação, dentro do paço, mas desejando que o eco repercuta até aos confins do território que domina, quer dizer do mundo civilizado. *Adjutores*: os súbditos devem ajudar, com o espírito e com as mãos. Mas cada um segundo a função que a ordem social lhe confere. Porque se todas as funções se acham trazidas para a unidade do ministério do soberano, único representante de Deus na terra, elas acham-se todavia divididas em lotes separados entre os homens. A lógica da reflexão moral convida a imaginar esta repartição semelhantemente às diversas virtudes de que o monarca, monitor, deve dar o exemplo e que tendem a classificar-se em três categorias.

A tripartição, inerente às estruturas da ética real, acentuava-se nos sermões dos moralistas, exortando o soberano a amar particularmente [Pg. 116] certos súbditos, os mais fracos. O princípio da desigualdade, formulado por Gregório, o Grande, depois por Bonifácio, dividia os súbditos em dois grupos: os dirigentes e os dirigidos. Os primeiros eram divididos em duas partes pelo outro príncipe, o gelasiano, conforme “militavam” ao serviço de Deus ou do século, conforme lhes era delegada a “autoridade” espiritual ou o “poder” temporal. Investidos de uma parte da *potestas* régia, os dirigentes laicos, os *potentes*, os “poderosos”, representavam um papel indispensável. Graças a eles, o monarca podia

exercer a sua força brutal. Por este facto, os seus auxiliares arriscavam-se a tornar-se perigosos pelo abuso dessa força e dessa brutalidade. Porque estes não tinham a unção da sagração. Faltava-lhes a “sageza”, capaz de temperar a veemência. Estavam a todo o momento ameaçados de se deixarem arrebatados e de fazer então mau uso do poder de que se achavam investidos. Os reitores, os construtores da moral carolíngia, não perdiam por isso de vista essa gente, agentes naturais da desordem. Redigidos propositadamente para eles, os “espelhos dos príncipes”, as “instituições dos laicos” tentavam meter-lhes nas cabeças duras a ideia de que, por “natureza”, todos os homens são iguais entre si e que, tão formidáveis como o rei, seu senhor, deviam como ele mostrar-se justos e bondosos. Os moralistas sobretudo faziam da sua atenta vigilância a obrigação máxima do soberano. De facto, os preceitos reais registados nas capitulares visavam antes de tudo dominar os poderosos e proteger os submetidos da sua inevitável opressão.

Entre estes últimos, havia alguns particularmente vulneráveis. O rei era chamado a defendê-los, como defendia as gentes da Igreja. O texto da Bíblia, que enchia a memória dos prelados da época, designava claramente os laicos que importava colocar em especial sob a tutela régia: primeiro as viúvas e os órfãos – a parte da população temporariamente subtraída à protecção de um chefe de família; depois os “pobres”. Homens de Igreja, poderosos, pobres: tripartição. Já no princípio do século VII, Isidoro de Sevilha, distribuindo por três livros um tratado de moral cívica, escolhera expor, em primeiro lugar, os deveres dos bispos, depois os dos príncipes e, por fim, tratar dos “opressores dos pobres” – não se dirigindo directamente a estes últimos como aos outros, mas aos seus chefes, não os julgando activos nem encarregados de obrigações especiais, antes passivos e vítimas escolhidas que convinha cobrir com um manto de interdições tutelares. Assim, pela intersecção de duas linhas de partilha, separando o clero do povo, os fortes dos fracos, esboçava-se desde há muito uma tripartição que prefigura, de forma muito evidente, a que Adalberto e Gerardo iriam incorporar no seu sistema. Três categorias, duas dominantes, bispos e príncipes: *oratores e bellatores*. Abaixo deles, os pobres. Os *oratores*, velando para que os poderosos fossem efectivamente controlados pelo monarca, sentindo bem – desde meados do século IX, no reino da França ocidental, especialmente em Reims, onde então se aprofundava em redor do bispo Hincmar, a reflexão política – que tal controlo começava a enfraquecer, não discernindo já no mundo laico, [Pg. 117] considerado do

alto do seu magistério, senão uma oposição dialéctica, a que o latim da Vulgata exprime pelo antagonismo de dois termos: *potentes* – *pauperes*.

Pobres? O significado da palavra, no vocabulário social, não é económico. Nem jurídico: não se trata aqui dos escravos, dos *servi*, porque essas pessoas não pertencem ao “povo”, situam-se fora do campo da acção real, integrados que são numa ordem diferente, doméstica, privada, resultando, como as mulheres, de um outro poder, de uma outra moral. Os pobres são os adultos machos de condição livre que não podem defender-se. Do “povo”, o grupo de pobres constitui a parte desarmada.

Inerme vulgus. Esta expressão figura em textos que Adalberão e Gerardo tinham podido ler, tinham podido ouvir ler. Procurar tais textos é balizar uma nova pista, determinar uma outra base do edifício sobre que se acham estabelecidas as primeiras formulações conhecidas da trifuncionalidade social. A expressão surge a partir de 826, no poema que Ermold, o Negro, dedicou a Luís, o Piedoso. O clérigo da Aquitânia refere-se ao esquema tradicional, familiar a todas as gentes da Igreja: há o clero, o povo e a ordem dos monges ^{156}; porém mais perspicaz, opõe aos “combatentes”, aos “heróis”, aos *agonistae* (eis a palavra que encontramos, século e meio mais tarde, sob a pena de Abbon de Fleury), o “povo desarmado” ^{157}. Ermold está consciente de que, entre os laicos da sociedade política, a cisão mais profunda cava-se em função de um critério: o porte de armas. Ter ou não ter armas. Distinção da maior importância neste período da história europeia. Quer se trate de considerar riqueza, poder, estatuto jurídico, todo o sistema de valores tende a tomar como referência o militar. Referência que adquire maior nitidez na passagem do século IX para o século X, no enfraquecimento desse arremedo de ordem e de paz que os grandes monarcas carolíngios se esforçavam por instaurar, ao mesmo tempo que as técnicas da guerra melhoram, face a novas vagas de invasões. Trata-se da sobrevivência do povo cristão. Ela depende agora do castelo e da cavalaria, os dois pilares das estruturas a que chamamos feudais.

É neste momento que se descobre, entre os poucos textos que nos restam, duas alusões aos *imbelles*. A primeira encontra-se numa página dos *Milagres de Saint Bertin* ^{158} e celebra uma vitória dos habitantes de Saint-Orner sobre os Vikings, em Maio de 891. Arriscando uma sortida fora das muralhas, os guerreiros repeliram o assalto. Regressam carregados com um despojo de que fazem três lotes: os combatentes dividem entre si um deles,

conforme são mais “nobres” ou mais “humildes”, quer dizer conforme a qualidade dos seus arreios: já os cavaleiros se distinguem dos demais; o segundo lote é depositado nos santuários, em redor [Pg. 118] dos altares; o terceiro destina-se às gentes de oração e aos pobres. Repartição fora do habitual; não era hábito abandonar os frutos do combate aos que não se haviam batido. Para justificar uma tal partilha, o autor acha dever mostrar que se trata, na realidade, de uma guerra santa, empreendida solidariamente pelo conjunto da comunidade cristã. Alguns dos seus membros agiram pelas armas – os guerreiros, *bellatores*, e, notemo-lo bem, o termo aqui não designa apenas os príncipes, os detentores do poder laico: o seu sentido estende-se; vulgarizado, engloba todos os que defrontaram o inimigo, mesmo os mais inferiores, que seguiam a pé, munidos de um pau ou uma funda; do mesmo modo, os “oradores” são todos os membros do clero. Mas para nós o essencial é a introdução de um terceiro actor: *o imbellis vulgus* “que lançou ao céu o mugido do seu lamento”. E não sem resultado. Porque, se perguntarmos a que “ordem” (*ordo*) se deve, atribuir o êxito, é evidente que “nesta luta ansiosa, foram as gentes da oração e os desarmados quem, enchendo os ouvidos de Deus com os golpes repetidos e teimosos das orações, forçaram a Sua clemência”. A vitória vem de Deus, no auge da batalha. Os guerreiros deram-Lhe a mão, com o vigor dos braços, os padres com a tenacidade das implorações rituais. É a regra do jogo, é o que se passa em Bouvines. Mas aqui, em finais do século IX, em Saint-Orner – e o texto dos *Milagres* fornece o testemunho de uma visão radicalmente nova da organização social –, intervém a terceira “ordem” que não é a dos monges, mas a dos pobres, dos laicos incapazes de combater, unidos, pela prece, aos especialistas da oração, tão úteis como eles e os homens de guerra, o que lhes vale receber a sua parte do despojo dos vencidos.

De novo se refere a parte desarmada do “povo” numa obra alguns anos mais recente, a *Vida de Géraud*, composta por volta de 920 por Eudes, o abade de Cluny. Trata-se da biografia de uma personagem cujo túmulo, no mosteiro de Aurillac, estava aureolado de milagres, e que no entanto não era túmulo de monge, nem de bispo, nem de rei. Deste sepulcro emanava, como dos relicários dos maiores santos, um poder deslumbrante. Era a prova de que, permanecendo na sua “ordem”, um laico atingira a perfeição espiritual. Na verdade, Géraud, tal como o seu contemporâneo o duque Guilherme da Normandia, cuja história Dudon inventou, desejava entrar no mosteiro: mas,

respeitoso da intenção divina que o investira de poder temporal, resistira à tentação de o fazer e permanecera no seu mister. Tal como o duque Guilherme. É notável que seja agora um monge, e não um cónego como Dudon, quem o felicita. Claro está, para o abade Eudes, o estado laico e o estado monástico estão longe de se equipararem no mesmo nível. Atestam-no toda a sua existência e o conjunto da sua obra. Entrar no mosteiro é, para ele, beneficiar de um novo baptismo ^{159}; a perfeição dos monges confina com a dos [Pg. 119] anjos ^{160}. Contudo – é o que faz a grandeza deste texto e a sua novidade (tão incómoda que a biografia de Géraud depressa foi modificada, e apagado todo o elogio que oferecia de virtudes propriamente laicas) nem o vestuário, nem a obediência bastam para distinguir os verdadeiros servidores de Deus: são, sim, as disposições do coração. É pois eminentemente louvável seguir o propósito da “religião”, quer dizer desprezar o mundo ^{161} sob o hábito secular ^{162}, como é vergonhoso permanecer ligado ao século sob o hábito monástico.

Inaugura-se aqui, de forma subtil, o longo empreendimento cluniacense, aquele que Adalberão irá denunciar cem anos mais tarde: monaquizar o interior do laicado. Pelo menos aqueles laicos que o merecem, cuja *virtus* original torna capazes de santidade – entendamos por isto os homens bem nascidos, de boa estirpe: os nobres. E a biografia de Géraud mostra-se, de facto, um manual de boa conduta, feito em intenção dos poderosos. Eudes não lhes pede tanta renúncia como pede aos monges. No entanto, exige-lhes que fujam dos três motivos de mácula: não praticar o amor (Géraud renuncia ao matrimónio), não lidar com dinheiro (Géraud distribui o seu dinheiro pelos indigentes, entregando generosamente os proventos culposos da exploração senhorial) e, enfim, não pegar em armas, o que para Eudes é essencial. Porque, obcecado pelos perigos da luxúria e da avareza, ele parece abominar ainda mais a violência, que gera o orgulho. Este homem que viera da Nêustria para a França central apercebe-se aqui, no limiar do século X, das primeiras rupturas da ordem que dará, pouco a pouco, aos militares, a posse desenfreada do mundo. No seu pensamento esboça-se o que virá a ser a moral da paz de Deus. Eudes repete-o continuamente: ele próprio, de livre vontade, deixa cair o gládio que, por nascimento, lhe pertencia, pratica a *patientia*, a não violência que ele desejaria ver instalada na primeira fila da hierarquia das virtudes beneditinas, suplantando a humildade. Tal como Santo Agostinho, opõe aos Cains, aos soberbos, aos homens ricos, a multidão de Abéis que sucumbem

aos seus tormentos ^{163}. Os lobos depredadores são, para ele, os cavaleiros que, por vezes, forças invisíveis deitam milagrosamente abaixo das montadas, quando se preparam para a pilhagem. Não mete todos os guerreiros no mesmo saco como acontece nos *Milagres de Saint-Bertin*. Como o farão mais tarde as instituições da paz de Deus, reserva toda a sua desconfiança e reprovação para os esquadrões de cavalaria, mal controlados pelos príncipes, que os progressos do armamento e a prática militar não deixam, a seus olhos, de tornar cada vez mais perigosos e menos vulneráveis, e que começam a ditar leis. Para [Pg. 120] ele, o mal – como já o era para Hincmar – está na cavalaria. E se Géraud, o seu herói, decide permanecer na ordem a que pertence, é precisamente para se esforçar por refrear a turbulência desses bandos couraçados, como os reis deveriam fazer. Lançando o seu grito de guerra, Géraud reúne-os atrás de si, mas para travar o bom combate. Não de agressão, mas de defesa (e mesmo durante esta acção, os cavaleiros não levavam espada ou mantinham-na embainhada; e no entanto Deus concedia-lhes a vitória). A guerra só é justa quando defensiva. Que deve ela proteger? Os “pobres”, o “povo desarmado”. “É lícito – proclama Eudes de Cluny ^{164} – aos laicos colocados na ordem dos guerreiros (ordo pugnatorum) usar o gládio para defender o povo sem armas”.

Pelas palavras que usa, o abade Eudes não só precede de um século Adalberão e Gerardo, como vai ainda mais longe que eles. Muito mais longe que Abbon de Fleury. Porque nem Abbon, nem Gerardo, nem Adalberão chegaram a dizer que os homens de guerra constituíam uma ordem. Eudes di-lo. Enfeita com o nome de *ordo* essa categoria funcional da sociedade, porque está convencido de que se deve obrigá-la a respeitar uma moral especial. Essa moral, a seus olhos, não difere da moral régia. *Aos pugnatores* aplica-se os deveres e as proibições que, nesta parte da acção que o uso do gládio implica, os reis devem desempenhar e respeitar. Há muito que se exortam os monarcas a brandir a espada para protecção dos pobres. Por esta concepção da ética social, encontra-se instaurada uma ordem de combatentes ao lado da ordem dos reis e da ordem dos oradores. Mas é claro -basta ler o resto da *Vita* para nos convenceremos disso – que todos os outros laicos, os adultos machos de condição livre que, por contraste, não usam arma alguma (e nem têm direito de usá-la) estão confinados à passividade, ovelhas balidoras que devem ser protegidas dos depredadores. Não formam uma ordem. Porque não são agentes, mas

objectos de solicitude. Porque para eles não há deveres específicos. Porque não desempenham qualquer função.

Ora, setenta anos mais tarde, Abbon não situa, face aos guerreiros, os pobres, o povo sem armas, os excluídos da acção política, conforme acontece na *Vida de Géraud ou nos Milagres de Saint-Bertin*. Confronta-os com homens encarregados de um ofício positivo, difícil, gratificante. De uma função alimentadora: trabalhar a terra com o suor do seu rosto. Compara-os com os agricultores. Neste interim qualquer coisa mudara. Tornou-se claro que o estado dos pobres podia servir para equilíbrio social, não apenas, como em Saint-Orner, pelos lamentos contínuos com que apoiavam as salmodias dos padres, mas por uma acção concreta e produtiva. Em finais do século X há quem comece a pensar que aquilo que define a terceira categoria dos adultos machos já não é a subordinação, nem a fraqueza, nem tão-pouco uma atitude passiva, uma negação, [Pg. 121] mas sim uma actividade útil. Quando Abbon de Fleury, na sua *Apologética*, adopta esta ideia, ela era talvez novidade no Norte da França. Porém, do outro lado da Mancha, na Inglaterra, já um século antes um escrito a havia anunciado. Voluntariamente, cantonei este estudo a uma pequena província do continente europeu. Mas torna-se agora necessário fazer uma incursão noutra região.

Os Ingleses

Primeiramente, para ler a página de uma tradução anglo-saxónica do livro *Da Consolação* de Boécio, de que o rei Alfredo, o Grande, se dizia autor (893-901) [{165}](#).

Confinando com a Cornualha e o país de Gales, o pequeno reino de Wessex resistia então, conforme podia, à investida dos Dinamarqueses [{166}](#). Para isso, o seu monarca esforçava-se por reforçar a estrutura cultural do país. Desejava a sua casa provida de livros, não em latim, mas susceptíveis de serem lidos: contendo as palavras de que todos os dias se serviam à sua volta. Auxiliado por uma equipa, entre a qual se contava um membro muito activo, um monge vindo de Saint-Bertin [{167}](#), deitou-se à tradução da história nacional de Bede, de um tratado *Contra os Pagãos*, de Paulo Orósio – de natureza a reacquecer o ardor na luta contra os Vikings – e, enfim, dos três principais “autores” da Baixa Antiguidade, que a cultura cristã medieval venerava: Agostinho, Gregório, o Grande, e Boécio.

O livro II, capítulo 17, do *De consolatione*, trata da natureza é do

valor do poder temporal ^{.168}. Boécio imagina um diálogo com a “razão”. Consegue convencer a sua interlocutora de que não tem ambições, de que apenas se preocupa com administrar o melhor possível o domínio que lhe está confiado. Para isso reclama utensilhagem e material. Neste ponto preciso, os tradutores julgaram dever inserir um breve comentário: nenhum homem, com efeito – dizem eles –, pode exercer um mister, utilizar a sua habilidade (o jogo recai na palavra *craft*), reger um Estado sem utensílios nem material. Ao soberano, portanto, convém “*ter uma [Pg. 122] terra bem povoada; deve ter homens de oração, homens de guerra e homens de trabalho*” (*sceol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*): tais são os utensílios (*tolan*); quanto ao material (*ondweorc*), “*ele deve possuir utensílios para os três suportes da comunidade (geferscipum biwiste)*, deve ter terras, distribuir armas, alimentos e vestuários; “*sem isso não poderá ter os utensílios, e sem os utensílios não pode fazer nenhuma das coisas que está encarregado de fazer*”. Todavia, para exercer o seu mister, para bem governar o reino, uma coisa ainda lhe é necessária: *a sageza*. Porque, está bem de ver, é preciso que a matéria seja dominada pelo espírito.

Quando Alfredo e os amigos inscrevem o tema trinfuncional nas margens do texto de Boécio, Deus submete o Wessex a rudes atribulações. O monarca tem de esforçar-se para conjurar esse perigo mortal. Conseguilo-á por duas formas: pelas armas e pela lei. Cresce em volta dele uma meditação amarga sobre a soberania – e comentários análogos aos que acabo de citar proliferam noutros textos, tais como o *Regula Pastoralis*, de Gregório, o Grande. Acho notável que, como será o caso da França do Norte cento e vinte e cinco anos mais tarde, a figura das três funções atribuídas aos súbditos seja usada por homens de reflexão no próprio momento em que o trono parecia abalado e com a intenção de consolidar os esteios do poder monárquico. Mas não é menos notável que, no reino anglo-saxão, o tema se introduza muito mais cedo na cultura escrita. Isto deve-se, penso eu, ao facto de essa cultura estar, na Inglaterra, menos estreitamente confiada ao âmbito eclesiástico. Há ali um grupo importante de homens que, sem serem da Igreja, são no entanto letrados e “sages” (*Witan*), portanto com uma maneira profunda, autónoma, de pensar, de falar o mundo. De estarem informados, escreverem e lerem um discurso em língua vernácula acerca dos mecanismos do poder, sobre as relações entre o soberano e o seu povo. Ora, estas relações são muito mais íntimas no Estado governado por Alfredo, porque ele é mais primitivo, menos liberto

de estruturas tribais, sobretudo menos vasto que o reino dos Francos do Oeste e porque um sistema coerente de impostos, de requisições militares e, antes de tudo, de um sistema apertado de assembleias onde os homens livres se reuniam para conversar, mantém, de um extremo ao outro do Wessex, estreitas comunicações políticas. No entanto, e o facto é também muito notável, a nota introduzida na tradução de Boécio não é uma análise concreta da realidade social. É uma afirmação abstracta. Uma teoria. Na verdade, quando o rei Alfredo evoca, sucessivamente, os homens de oração, os homens de guerra e os homens de trabalho, não enumera classes distintas, compartimentos nitidamente estanques, entre os quais se dividiriam os homens livres, segundo a missão a que se consagravam exclusivamente na Inglaterra, a maior parte destes – os historiadores assim nos convenceram –, na passagem do século IX para o século X, tanto se combatia, como se trabalhava com as **[Pg. 123]** mãos. A figura tripartida é uma ideia que se nos revela “num clima intelectual de teorização política [{169}](#)”.

Contudo, esta forma não surge do nada. Como sucedeu com Gerardo e Adalberão, Alfredo e os seus não inventam. E verdade que recolheram o eco de antigas reflexões. Especialmente de reflexões feitas pelos bispos carolíngios. A Mancha não é obstáculo e ainda menos o era na época a que me refiro. Milhares de peregrinos atravessam-na para chegar a Roma através de Bolonha, Cambrai, Laon, Reims. Passando por estas regiões menos atrasadas, olham, escutam, admiram. De regresso, contam. Esse vasto itinerário, que tantos clérigos e tantos homens de cultura percorreram, para lá e para cá, deve merecer a nossa atenção. Devemos ter presente no espírito todo o movimento que o animou, para que não percamos de vista o que, sem dúvida, ele veiculou, no limiar do século XII, de teorias e de fórmulas, para as oficinas de composição retórica, onde o bispo de Laon e o bispo de Cambrai reflectiam sobre o poder. Mas também, visto que estamos a seguir o fio de uma genealogia, podemos ver o que muito cedo ele transportou, em sentido inverso, para Inglaterra. No tempo de Alfredo, que casara a filha com o conde da Flandres e que estava rodeado de monges de Artois e flamengos, vemos que as crónicas anglo-saxónicas tomam o modelo das crónicas do país franco. Quando Asa, por exemplo, escreveu a biografia do monarca, apresentou-o educado tal-qualmente, dizia-se, o havia sido Carlos Magno. No que toca os princípios de bom governo que se discutia na corte de Alfredo, não foi menor a influência da literatura moral

composta duas gerações atrás, em intenção dos soberanos da *Francia*. A teoria política elaborada no Wessex fundava-se nas mesmas máximas em que mais tarde Adalberão e Gerardo se inspiraram. Incontestavelmente, as formas indígenas de pensamento e de expressão enriqueciam-se com contributos continentais, na época em que se forjou, em linguagem vulgar, a frase que cento e vinte e cinco anos antes das *Gesta e do Carmen* mostra associados os três substantivos que designam três funções distintas, assumidas por homens que, juntos, são os suportes, os “esteios da comunidade”, da *respublica*, os utensílios de que se serve o rei para agir – mas agir sobre o terrestre, no temporal. Por esta razão, é impossível decidir se a figura trifuncional foi importada do Império, retirada de qualquer glosa de Boécio, elaborada nas escolas de Reims ou de Compiègne e que se se tivesse perdido, ou se a devemos considerar uma das formas originais de um sistema de pensamento propriamente insular, como o reflexo dos “espelhos do príncipe” construídos, esses, na Bretanha, que permanecia celta. Porque Asa, de quem já falei, era galês. E porque a Irlanda, se não o [Pg. 124] país de Gales – Georges Dumézil demonstrou-o ^{170} – pensava naturalmente no poder por tríades. Tudo o que temos o direito de supor no seio dos mecanismos complexos de aculturação é que de que o pequeno reino anglo-saxão era então o lugar, um esquema possivelmente familiar às pessoas das ilhas, não menos familiar sem dúvida em Reims ou em Saint-Bertin, foi utilizado pela sua própria simplicidade, a sua banalidade, para tornar mais clara aos laicos letrados, a esses homens “sages”, a passagem de Boécio que Alfredo se esforçava por traduzir em sua intenção.

O importante é que, além-Mancha, a figura se fixou entre os instrumentos do pensamento culto. Encontramo-la empregada por dois escritores da Igreja, Aelfric e Wulfstan, um século depois de Alfredo – quer dizer no próprio momento em que Abdon de Fleury escreve, em que Adalberão perora nas assembleias capetíngias, em que Gerardo começa os estudos, em que os laços se apertam entre os homens da alta cultura, de um e do outro lado do Canal; os mosteiros beneditinos que, na Inglaterra, são vizinhos das sedes episcopais acabam efectivamente por ser reformados pelos bons monges que Abbon chamou da Flandres e das margens do Loire, Abbon que, durante alguns anos, ensinou em Ramsey o que, antes de Adalberão, aprendera em Reims – e a maior parte dos bispos ingleses são de formação monástica ^{171}. Enfim, na altura em que se sente, no reino anglo-saxão como no reino franco, crescer o mal e a desordem, em que os

intelectuais, ansiosos, teimam em descobrir a origem da perturbação no intuito de a dominar, no intuito de restaurarem a paz.

Na obra de Aelfric, a trifuncionalidade social enuncia-se por três vezes. Ao mesmo tempo monge e padre, este escritor participava activamente na obra de reforma moral e de revivescência cultural. Julgava-se um outro Alcuíno. Educador e especialmente educador dos filhos de príncipes que eram recebidos nos mosteiros antes que tivessem aprendido o latim, desejava chegar por intermédio dos seus alunos até a seus pais, os dirigentes do Estado. Ocupou-se pois também na tradução dos autores da escola, compôs um glossário de três mil palavras, tentou adaptar os métodos gramaticais de Prisciano à língua inglesa, servindo-se para isso [Pg. 125] das antigas traduções elaboradas no tempo de Alfredo, o Grande ^{172}. É assim que o tema das três funções surge sob a sua pena.

A primeira vez em 995 – na época do *A pologeticus* -numa breve dissertação explicativa adjunta a um sermão sobre os Macabeus ^{173}. O título – em latim – põe uma questão: “oratores, laboratores, bellatores, *de que se (rata?)*” Resposta em sação: “*Há neste mundo três endebyrdnysse* (três categorias sociais, três “classes” – traduz M. Dubois) *laboratores, oratores, bellatores* (outra vez em latim)”. Vem depois a definição: “Os laboratores *são aqueles que, pelo seu trabalho, procuram a nossa subsistência, os oratores são os que intercedem por nós junto de Deus, os bellatores são os que protegem as nossas cidades e defendem o nosso solo contra o exército que nos invade. Na verdade, o trabalhador* (aqui a palavra vem em saxão) *deve trabalhar para nos alimentar, o soldado deve lutar contra os nossos invasores e os servidores de Deus devem orar por nós e combater espiritualmente os inimigos invisíveis*”. Segue-se uma comparação moral, não entre as três categorias – nada diz acerca dos trabalhadores: só estão lá para a forma, ou melhor *pela* forma, pela rotina mental que, naturalmente, sem sequer o pensarmos, introduz a tríade no discurso – mas entre os guerreiros e as gentes da oração. Esta comparação instaura uma ordem hierárquica. A de Abbon de Fleury. Dirigida contra os demónios, a luta dos monges (na verdade. os *oratores*, para Aelfric, são monges) tem mais valor que a dos guerreiros que combatem, na terra, os adversários visíveis. Por isso, “*seria verdadeiramente penoso que os monges trocassem o serviço do Senhor pelas batalhas deste mundo, que de forma alguma lhes dizem respeito*”. Aelfric utiliza aqui o lugar-comum trifuncional para resolver um problema concreto: na efervescência belicosa

provocada pela recrudescência dos ataques dinamarqueses.^{*}

Numa carta (1003-1005) para o arcebispo Wulfstan Aelfric volta ao que nunca, a participar na resistência, pelas armas. Ora os progressos da reforma monástica mostram cada vez mais claramente como seria indecoroso para eles misturarem-se com os combatentes. Os monges retiraram-se do mundo; não devem verter sangue de outrem. Mas é verdade que entre esses fogosos jovens convertidos, filhos-família entusiastas do sacrifício, fogosos, cujas coortes acompanham ritualmente as companhias militares para as benzer antes do assalto e rogar ao céu a vitória, alguns não resistirão muito tempo à tentação de pegar numa espada ou no arco caído das mãos dos parentes feridos ou mortos e de os substituir na peleja. “*O monge que se curva à regra beneditina e renuncia às coisas do [Pg. 126] mundo – prossegue Aelfric –, porque voltaria às armas terrestres, porque abandonaria a luta a que se votou contra os inimigos invisíveis e assim descontentando o seu Criador? Deixaria de ser um santo servidor de Deus, segundo a paixão do Salvador, quem quisesse manchar as mãos, tomando parte na guerra*”. Problema de disciplina eclesiástica. Interpretação da regra de S. Bento. Não se trata aqui de teorias, mas de coisas muito concretas: em 1016, o abade de Ramsey foi morto na batalha de Ashington. Isto suscita a ressurgência do postulado, o que leva a dizer que existem, cooperando, trocando mutuamente serviços, três categorias sociais. Três e não duas.

Porquê três? As dificuldades de então levam a acentuar um único corte, isolando das restantes as gentes da Igreja. O que faz um outro texto escrito na mesma época, pelas mesmas razões, a propósito dos mesmos problemas, embora se limite a retomar a divisão gelasiana: “*Há divisão entre o poder secular e o poder espiritual. Cabe aos bons seculares que sejam os defensores da Igreja e combatam (pugnatores) pelo rebanho de Cristo; convém aos espirituais serem os defensores de todo o povo de Deus. O soldado de Cristo não deve usar armas humanas* ^{174}“. Aelfric, portanto, singulariza-se. Fala de uma terceira função, agrícola, alimentadora. Tal como o rei Alfredo. E também como Abbon. Não será Abbon a fonte? É notável que, para designar os que desempenham estes três ofícios, Aelfric volte ao latim: no comentário de Boécio, redigido na corte de Alfredo, teria encontrado três substantivos saxões. Também não é menos notável que, desses três nomes latinos, nenhum seja o de Abbon nem o de Adalberão, nem o de Gerardo. Aelfric é o único a falar de *laboratores*. Inspirar-se-á

numa autoridade que o próprio Abbon descobriu, quando esteve em Ramsey, levando-o depois para Fleury como recordação de viagem?

Numa carta (1003-1005), para o arcebispo Wulfstan Aelfric volta ao mesmo assunto. Trata ainda do porte de armas. Que desta vez não estão nas mãos dos monges, mas nas dos clérigos. O perigo é maior, pois que os homens que servem a Deus sem se afastarem do século estão muito mais prontos a ir matar os Dinamarqueses, apesar das interdições sinodais. Dirigindo-se a um prelado, Aelfric fala latim. O que o leva a dizer, num considerável acrescentamento – e mais uma vez é o único do seu tempo a fazê-lo: Abbon não empregara a palavra *ordo* a propósito do grupo dos agricultores, como não a empregou para o grupo dos combatentes profissionais – que há “*três ordens na Igreja de Deus: a ordem dos trabalhadores (ou dos laboriosos) que produzem para nós o alimento, a ordem dos guerreiros que defendem a nossa pátria, a ordem dos oradores – os clérigos, os monges e os bispos* (nova tríade: decididamente, é um hábito), [Pg. 127] *que oram por todos*”. Não é decente a estes manejarem a espada. Se não reprimirem a vontade de o fazer, devemos chamar-lhes apóstatas.

A terceira ocorrência, entre 1005-1006, é saxónica, porque o interlocutor de Aelfric é um príncipe laico, o *ealderman Sigeward* ^[175]. Tudo vai de mal a pior. A humanidade entrou na sexta idade, a idade das turbulências. Cabe a chefes como Sigeward restaurar a justiça, endireitar o mundo. Usando o mesmo tom de Adalberão, Aelfric evoca então a tarefa, o labor (*gewinne* – mas a colorida palavra saxónica nada tem de pejorativo) destinado a cada homem: “*Quando há demasiada maldade na humanidade, os conselheiros devem procurar, por prudente deliberação, qual dos ramos (stelenna) do trono* (do assento régio: cinestoles) *foi cortado e restabelecê-lo imediatamente. O trono assenta em três pés* (stelum), *laboratores, beliatores, oradores*”. De novo o latim. De novo três categorias, mas em posição diferente, não em relação à ordem moral, mas em relação ao poder do rei. Num discurso que, esse, deliberadamente pretende estimular a reflexão de um laico acerca de política, reaparece assim, idêntica, à imagem projectada outrora pelo discurso do rei Alfredo, a imagem de um triplo apoio, de um tripé. “*Laboratores: os que fornecem a subsistência. Os que cultivam com uma charrua* (ploughmen) *e os que o fazem com as próprias mãos* (husbandmen) (note-se que, por *laboratores*, Aelfric entende todos os agricultores e não apenas dos melhores, os que dispõem de uma parrelha e

de um instrumento arável), e são destinados apenas a isso. Oratores: são aqueles que intercedem por nós junto de Deus e que desenvolvem o espírito cristão no povo cristão, ao serviço de Deus por um labor espiritual, votados por isso somente ao serviço de todos. Bellatores: são os que defendem as nossas praças-fortes como também a nossa terra, combatendo pelas armas o inimigo invasor”. Retomando as palavras de S. Paulo, Aelfric prossegue: “O guerreiro não usa espada sem razão; é ministro de Deus”. Notemos que o versículo que Aelfric parafraseia é o mesmo a que Gerardo de Cambrai se refere para justificar a acção repressiva dos que ele designa por *bellatores*: semelhança. Contudo, há diferença e notável: a palavra saxónica é *knight*; como Abbon, mas ao contrário de Adalberão e de Gerardo, Aelfric não atribui a função guerreira apenas aos príncipes; remete-a, se não a todos os combatentes, pelo menos a todos aqueles que estão munidos de um arnês eficaz, tão bem equipados quanto esses homens a quem no continente e nessa mesma altura se começam a chamar cavaleiros.” *Sobre estes três pés assenta o trono. Se um deles se quebra, o trono logo tomba em detrimento dos outros pés*”. A perturbação nasce de uma confusão dos ofícios. Clérigos combatem. Cavaleiros atacam com o gládio *sine causa*, injustamente. Admoestando um dos chefes do bando, delegado militar do poder [Pg. 128] real, Aelfric retoma a figura de que se servira por duas vezes. Mas retoma-a sob a forma que vemos no comentário de Alfredo. Fugindo a evocar qualquer hierarquia; para equilíbrio da tripeça convém evidentemente que todos os pés sejam da mesma altura e com a mesma resistência – e além disso supondo os três estados, incluindo neles os *oratores*, submetidos à autoridade real.

É exactamente assim que Wulfstan representa a configuração ternária. Não é monge como Aelfric, nem abade. Como Adalberão e Gerardo, é bispo, de Londres em 996-1002, depois de Worcester em 1002-1016 e, conjuntamente, arcebispo de York. O seu ofício é dirigir a política. Deu forma ao código do rei Ethelred, depois aos do rei Cnut, aplicando a sua experiência de *orator* à promulgação da *lex* pelo *rex*. A sua posição é idêntica à dos bispos carolíngios. O projecto legislativo que acalenta assemelha-se, como se fosse um irmão gémeo, àqueles que as capitulares enunciavam no auge da monarquia franca: um Deus, uma fé, um rei, garante da paz e da justiça, assistido por bispos e por oficiais seculares. A teoria desta prática governamental é por ele exposta, poucos anos antes da redacção do *Carmen* e das *Gesta*, numa obra que vemos difundida por

muitos manuscritos. O seu editor intitulou-a *Institutes of policy civil and ecclesiastical* ^[176]. É na verdade um tratado de moral política, de reflexão sobre os respectivos deveres dos diversos grupos sociais e sobre a responsabilidade dos que devem guiar o povo no bom caminho. Tal como Gerardo e Adalberão, Wulfstan fala com a intenção de trazer ao bom caminho os que se desviam. Não se dirige apenas ao rei. Fala ao povo, na linguagem que este pode compreender. Sem dúvida que o faz, como Adalberão e Gerardo, para exaltar primeiro a função episcopal, dedicando a este ofício quatro vezes mais palavras do que dedica a todos os outros reunidos. Mas trata, evidentemente, do “trono régio” ^[177]: “*cada trono real legítimo – diz – apoia-se em três colunas*” (stapelum); a metáfora aproxima-se da de Aelfric, contudo mais monumental – *oratores, laboratores, bellatores*”.

Para designar, na mesma ordem de Gerardo de Cambrai, as três categorias funcionais, o bispo emprega também palavras latinas, embora traduzindo-as logo para linguagem vulgar, retomando dois dos três termos de que Alfredo se serviu: *gebedmen* e *weorcmen*. Tal como Adalberão, afirma que o trono oscila se um dos pés enfraquece; e cai quando um deles se quebra; e pelo contrário, o povo é feliz quando os três suportes são fortalecidos “*pelas sábias leis de Deus e as justas leis seculares*” (*sapientia, justitia*, as duas virtudes reguladoras e os dois tipos de leis que, segundo Adalberão, formam o esqueleto da ordenação social). Tudo está bem, quando o monarca, vigorosamente apoiado pelo seu povo, se mostra capaz de fazer respeitar a vontade divina. Wulfstan diz, talvez [Pg. 129] mais claramente e insistindo de preferência na mutualidade dos serviços, e que aproxima Aelfric de Sigeweard. Todavia o bispo não enuncia inteiramente a mesma coisa: as palavras assemelham-se, mas num outro contexto adquirem um colorido diferente. Nos *Institutes*, a figura trifuncional toma lugar no meio de uma vasta teoria da boa governação. Encontramo-la inserida, tal como no discurso de Gerardo de Cambrai – quase sem comentários, sem que o autor julgue dever insistir, evocando como natural e referindo-se a uma ideia aceite por todo o lado – num desenrolar que Adalberão chama o *ministerium regis*, antes de serem descritas as missões atribuídas aos bispos, aos duques, aos intendentos dos domínios reais, aos padres – quer dizer, aos dois corpos paralelos e hierarquizados, ajudando o soberano a desempenhar a sua função, um deles no que toca o espiritual, o outro na parte temporal. Notemo-lo bem: só os

deveres e as tarefas dos dirigentes são objecto de análise. Nada se diz das classes trabalhadoras. Desta vez ainda, a sua aparição é fortuita. Entram logo na sombra. Mas notemos também, cuidadosamente, que Wulfstan – da mesma maneira que Adalberão de Laon e Gerardo de Cambrai, antes de traçarem o seu organigrama, antes de situarem no seu respectivo lugar os detentores do poder e de atribuírem a cada um o seu papel, julgou dever dissertar acerca da homologia entre o reino terrestre e o reino celeste, sobre correspondências misteriosas de que, nem Aelfric, nem seguramente o rei Alfredo, tiveram a ideia de dizer uma só palavra. E é neste ponto preciso que se estreita a conexão entre os propósitos do bispo Wulfstan e os dos dois bispos da *Francia*.



Que pensar desta conexão? Wulfstan escreveu, alguns anos antes dos seus confrades de Cambrai e de Laon. Receberiam estes algum eco do seu discurso? Inspirar-se-iam nele? As frases pronunciadas em Inglaterra teriam feito desviar o fluxo de palavras, de fórmulas, de recordações, de frases lidas ou ouvidas, que iam e vinham nas suas memórias? Quem o saberá? Tudo o que nos é permitido dizer é que, no espaço de uma geração, de 995 a 1025, entre a redacção do *apologeticus* e o sínodo de Arras, quando se revelavam novas estruturas, as estruturas feudais, de um e do outro lado da Mancha, entre Fleury, Winchester, York, Saint-Bertin, Saint-Quentin, Cambrai e Laon, numa área onde toda a alta aristocracia, os chefes de guerra e os chefes da Igreja se achavam ligados por uma rede cada vez mais apertada de relações, certos estudiosos, com o espírito alimentado pelo que se ensinava em Reims desde Hincmar, apoderaram-se de um tema. Esse tema estava ali presente no pensamento corrente, nos modos de falar. Fizeram dele “algo de literário [.178](#)“. [Pg. 130]

A figura era banal, tão banal que nem um nem outro destes escrito ta pensou em comentá-la, em explicar-se quanto ao destino que pensava dar-lhe no seu discurso retórico. Imemorial, não tinha qualquer relação com a realidade actual da configuração social, com a maneira prática, jurídica de classificar as pessoas, nem especialmente, com o sistema taxinómico em uso nas leis em que o mesmo Wulfstan trabalhou nessa mesma época, no intuito de dar-lhe forma. Ela mantinha-se tão longe da realidade quanto o está, por exemplo, na segunda metade do século XX, a bipartição ideológica

que faz crer na autonomia de uma cultura “popular”. No fundo da corrente confusa, toda ela feita de flutuações e de nodosidades, de hábitos mentais e de linguagens, carreara-se pois uma forma. Veio à superfície: há três maneiras de “militar”, de servir no povo cristão, portanto três grupos sociofuncionais unidos por mútuas trocas. Esta ternaridade nada tinha de comum com aquela que, tradicionalmente, a moral eclesiástica propunha; mas podia unir-se-lhe, sobrepor-se-lhe. Para ajustar as duas figuras, bastariam ligeiros toques, reunir os clérigos aos monges, separando em dois o corpo do laicado. Podia-se, com igual facilidade, conjugá-la com a bipartição gelasiana, usando duas adjunções, acentuando-lhe a hierarquia que se impunha a espíritos perseguidos pela reprovação do carnal, do sexual, daquilo de que fala Adalberão quando utiliza a palavra “sangue”; juntando, aos dois “ministérios”, uma terceira vocação, meritória no que tem de alimentadora e de penosa. Fez-se referência a esta trifuncionalidade, a esta fórmula, nos debates acerca da disciplina da Igreja: a quem cabe o direito de pegar em armas? Qual o bom uso da força física? Tais debates andavam todos em redor de um problema levantado pela desarticulação crescente de uma ossatura vetusta: o problema da violência, quer dizer, da paz, da justiça, da lei, da *ordo*. Os que temiam os efeitos de um enfraquecimento do poder real, cada dia mais visível, agarraram-se a esse lugar-comum. Colocaram-se como exergo de um projecto de reforma, de restauração das antigas ordenações.

É evidente que a expressão inglesa do esquema é a mais franca. Especialmente em Aelfric. Talvez ele tivesse preparado a tríade de substantivos latinos sobre o sufixo *actor*. Só ele designa, como três ordens, as três categorias funcionais. O que devem ao meio cultural insular esta firmeza e esta simplicidade? Sem dúvida, a fórmula aparece na língua vernácula – e contudo veja-se o cuidado de Aelfric ao latinizar os termos da classificação. Para os tirar da barbárie? Para os erguer ao nível das liturgias? Para os sacralizar? Ou porque os havia lido sob tal forma? Sem dúvida, a fórmula é utilizada para descrever as relações do povo com a soberania, para mostrar de que modo o rei deve tirar partido das diversas aptidões dos súbditos, se deseja exercer com habilidade (*craft*) o seu “mister”. Isto leva irresistivelmente a pensar em certos conjuntos triádicos bem estabelecidos no imaginário político de tradição celta. Poder-se-á, alguma vez, levar mais longe, por este lado, o inquérito genealógico? Em qualquer dos casos, o propósito deste livro não é esse. [Pg. 131]

Não é menos evidente que Gerardo de Cambrai e Adalberão de Laon pareciam atrasados em relação aos seus contemporâneos da Inglaterra: proclamam o mesmo, mas de maneira menos abrupta; fogem de falar em ordem. Menos abstractos, contudo, evocam, a propósito da terceira função, o campo e o senhorio. Mas, resistindo às seduições das ressonâncias verbais, abstêm-se de falar na palavra *laborator*. Face aos oradores e *bellatores*, colocam os *agricolae*, os *servi*; face aos padres e aos guerreiros, colocam os agricultores, *servos*.

Se as palavras que acabam de pronunciar, e que sem dúvida as gentes da Igreja pronunciavam ainda na Inglaterra, agiram sobre os seus espíritos, não seria antes para neles despertar o eco de outras palavras, essas carolíngias? Com efeito, a figura trifuncional encontra-se esboçada num comentário do Apocalipse, cujo autor é Haymon, monge de Saint-Germain de Auxerre, na primeira metade do século IX. Haymon não se preocupa com reformar a sociedade, nem sequer em descrevê-la, conforme o faziam então os Espelhos, para lembrar aos príncipes e aos laicos os deveres do seu estado. Esforçava-se sim por dissipar as obscuridades de um texto sagrado, um dos mais fascinantes, um dos mais misteriosos. Lia-se, no versículo III, 7 do Apocalipse, a palavra *Laodiceia* e a sua tradução latina *tribus amabilis domino*. Que queria isto dizer? De que “três” poderia tratar-se? Haymon furta-se a responder ^{179}. Trata-se – escreve ele – as três “ordens” instituídas entre o povo judeu como no povo romano: senadores, milites, *agricolae*. Lera os historiadores clássicos, soubera com efeito da existência, em Roma, de duas ordines que dominavam o povo comum: o senado é a ordem equestre; e porque via as cidades do seu tempo completamente invadidas pela ruralidade, não se atrevia a falar, a propósito do terceiro grupo, em “cidadãos”; escrevia “agricultores”. Acrescentando que estas três ordens se haviam tornado, para a Igreja, três “modos de vida”, abstendo-se de retomar a palavra *ordo* que o poderia levar a distinções de natureza muito diversa; três maneiras de ser: a dos padres, a dos guerreiros e a dos agricultores. Meio século antes do rei Alfredo, um erudito de grande cultura que trabalhava nas fronteiras da Borgonha com o mundo franco, numa obra que conheceu grande êxito, havia também enunciado a trifuncionalidade do povo. De passagem, sem insistir. Ora o manuscrito do comentário de Haymon encontrava-se em Laon, no armário de livros. Temos a certeza: os mestres da escola de Laon, quando por sua vez glosaram o Apocalipse, em princípios do século XII, copiaram fragmentos ^{180} desse manuscrito. E

em vida de Adalberão, meditava-se, com mais fervor que nunca, no texto de S. João. Se teimarmos no facto de Adalberão e Gerardo terem tido necessidade de uma referência livresca para proclamarem o postulado das três funções sociais, não **[Pg. 132]** seria mais simples procurar referência nas bibliotecas carolíngias do que nas bibliotecas inglesas?

Porque a obra de Haymon figurava entre os textos que eles tinham ao seu alcance. E porque Haymon é o primeiro, que saibamos, a inscrever numa folha de pergaminho, lado a lado, três substantivos pelos quais se exprime a trifuncionalidade social: *sacerdotes, milites, agricolae*.

Há, enfim, uma outra diferença, a maior, entre o que disseram os dois bispos francos, cerca do ano de 1025, e o que haviam já dito Haymon de Auxerre e os Ingleses. Eles, e só eles, introduziram a figura trifuncional num sistema ideológico de uma amplitude e uma majestade que o sistema de Wulfstan está bem longe de atingir. Ligaram explicitamente as três funções sociais às estruturas exemplares da Jerusalém celeste. **[Pg. 133]**

[Pg. 134] Página em branco

VI – EXEMPLARIDADE CELESTE

Nunca será demasiado repetir que a visão dos dois bispos francos é grandiosa. O que em Wulfstan é apenas marginal – e isto, seguramente, tirado do pensamento carolíngio – torna-se em Gerardo e em Adalberão a peça essencial do seu edifício teórico. A missão da realeza, o lugar do bispo, intercessores, reveladores, discursadores; a ordem, as relações entre os três campos da actividade humana, tudo deriva de uma estrutura primordial, aquela que estabelece, em isonomia, o visível e o invisível, o reino capetíngio e a cidade celeste. Com Cícero no *Sonho de Cipião* – Adalberão e Gerardo conheciam-no bem por haverem lido Macróbio- eles acham dever ligar a ordem política à das estrelas.

Mas também aqui, o caminho por que enveredam está de há muito traçado. Imitavam perfeitamente toda uma longa procissão de antepassados. Já Alcuíno – quem sabe o que Alcuíno conseguira transmitir da cultura própria das ilhas britânicas? –, a propósito da monarquia terrestre, e para estreitar o seu vínculo com o divino, pusera, como princípio, a identidade das duas cidades. Contudo, tal como Alcuíno, Adalberão e Gerardo sonhavam com o Além a partir dos textos que todos os seus antecessores haviam lido e meditado. Gregário, o Grande – ao comentar Ezequiei, o visionário, ao invocar o “exemplo” das milícias celestes – e sobretudo Agostinho, que havia ido mais longe, não se limitando a procurar no céu um modelo, mas imaginando a interpretação deste mundo e do outro. Escreve ele: a população da cidade de Deus é principalmente constituída por anjos; todavia, *“continua a juntar-se ai uma parte, escolhida entre os homens mortais, que irão unir-se aos anjos imortais”*. Colonização do Reino pela espécie humana – e para Agostinho, a única justificação do acto procriador está em que ele alimenta continuamente esta espécie de migração. Pensar deste modo é proclamar que o véu das aparências é poroso, que a fronteira entre o espiritual e o carnal é naturalmente atravessável: Adalberão adopta a ideia, quando mostra a humanidade parcialmente envolvida no eterno. Agostinho, com efeito, não fala apenas de mortos, [Pg. 135] mas também de vivos: *“Actualmente, esta parte peregrina pela terra, em vagueio, em viagem migradora, como acontece com o homem do ano mil, deslocando-se continuamente para o combate, para a feira, para as frentes pioneiras do arroteamento, para a aventura – à maneira mortal, ou repousa na pessoa dos que já passaram a morte e ocupam lugares misteriosos, o repouso*

secreto das almas”. Admiremos a prudência quanto à topografia dos espaços invisíveis. Todavia, e isto é o que os coloca a larga distância de Alcuíno e de todos os ingleses, Adalberão e Gerardo, não só esgotaram as fontes gregorianas e agostinianas, como a inspiração que lhes vem principalmente de Dinis, o Areopagita.

Os Actos dos Apóstolos, VIII, 34, referem que S. Paulo em Atenas converteu esse Dinis, de quem foi professor. Fácil seria supormos Paulo falando ao discípulo acerca do que vira, transportado ao terceiro céu. Podíamos pois considerar Dinis como beneficiário dessa luminosa revelação feita por um perfeito conhecedor do outro mundo. Foi assim, apropriando-se da autoridade e do pseudónimo de Dinis, o Areopagita, que um grego compusera dois livros, em finais do século: *Da hierarquia celeste e Da hierarquia eclesiástica*. Ora, para Adalberão e Gerardo – para toda a gente – esse Dionisos era o mesmo de Montmartre, o confessor da fé, o mártir cuja sepultura os monges de Saint-Denis guardavam e que, como os dois prelados, fora bispo. Protector particular do reino de França; toda a Gália beneficiará dessa “*luz esplêndida do Verbo divino*”. Recorda-se isto no prefácio de um privilégio que o rei Roberto, o Piedoso – sempre ele – concedeu, em 1008, à abadia de Saint-Denis ^[181]. O melhor destes privilégios -lê-se aí – reservara-o Dinis para os reis francos. “*Aqueles, dentre eles, que prestaram serviços ao mártir de Cristo, que se preocuparam com o seu culto, foram exaltados na Glória e no poder real, enquanto que os que O desprezaram perderam a vida e o reino*” – e com tais palavras justificava a usurpação dos Capetíngios, cujos antepassados, os condes de Paris, os duques de França, haviam sempre venerado Dinis: haviam escolhido, antes da transferência dinástica de 987, a abadia de Saint-Denis para necrópole.

Quem quer que evocasse Dinis, no tempo de Gerardo e de Adalberão, regressava deliberadamente às origens francas, regressava a Clóvis, à sua descendência, afirmava como que um direito de primogenitura da *Francia*, uma herança, uma continuidade de cultura, e repelia para os confins do reino da Germânia – e também para as ilhas, para a Bretanha- proclamando a primazia capetíngia. Para calcular o valor que se atribuía às relíquias de S. Dinis, a esse tesouro que a Ilha de França conservava, devemos recordar que os alemães sonhavam apoderar-se desses despojos e transferi-los para a Alemanha. Em 1049, na altura de reconstrução do coro de Saint-Emmeram, em Ratisbona – Ratisbona, a cidade principal [Pg. 136] dos imperadores

sális e Saint-Emmeram, o seu mosteiro –, descobriu-se um túmulo antigo. E logo se começou a propalar que era o túmulo do santo, que o rei Arnoulf depositara ali as suas ossadas, ao regressar de uma vitoriosa campanha no país dos Francos do Oeste. Lenda. De facto, no limiar do século XI, fazer referência aos escritos que se atribuíam a Dinis, era também falar desta deslocação que, lentamente, desde a eleição de Hugo Capeto, transportava de Reims até Fleury-sur-Loire, até Saint. Denis, em França, a sede da cultura sacra.

Do pseudo-Dinis, o Areopagita, a “França” conservava o corpo, que repousava em Paris. Conservava igualmente os seus livros. O imperador de Bizâncio ofereceu deles um exemplar a Luis, o Piedoso, vira-se neste gesto uma restituição legítima. Os dois livros “Acerca do principado angélico e do principado eclesiástico” – conforme escrevera Gerardo de Cambrai, latinizando “hierarquia” em *principatus* – haviam primeiramente sido traduzidos para a língua latina por Hinduin, abade de Saint-Denis e arquicapelão do imperador, e mais tarde, muito melhor, por ordem de Carlos, o Calvo, ele próprio abade de Saint-Denis desde 867, por João Scott conhecido pelo Irlandês, que dirigia a escola do paço, sabia grego e elaborou da obra um comentário. No principio do século XVIII, a biblioteca episcopal de Laon conservava um manuscrito dessa tradução; o catálogo diz que o códice é “muito antigo”, o que quer dizer anterior ao século XI. Adalberão teve-o pois perto de si ^{182}. A influência deste texto na corte de Carlos, o Calvo, fora prodigiosa. Fez com que se implantasse, no imaginário dos eruditos, uma representação do paraíso que os pintores se esforçaram por representar (como no folio 5 v.º de um *Sacramentário* ilustrado do ano de 870, sem dúvida para Saint-Denis) ^{183}. Contribuiu para atrair a atenção para os anjos, alargando o seu lugar nos exercícios da piedade, ajudando S. Miguel a desalojar pouco a pouco o Salvador das capelas altas para a parte superior dos pórticos. Fez com que os sonhos escatológicos se estabelecessem mais solidamente no inefável, na ordem. Libertou-os, durante mais de um século, do dramático e da gesticulação. Foi graças à leitura dos tratados dionisianos que a Jerusalém celeste pôde aparecer verdadeiramente como “visão de paz”, modelo dessa ordenação que se forçava os reis a manterem na terra. Em todo o caso, estou certo, aquilo que vemos de exaltação no sistema proposto em 1025 pelos bispos de Cambrai e de Laon procede directamente desses dois livros: eles acrescentavam aos preceitos de Gregório, o Grande, muito latinos,

ascéticos, de uma secura voluntária, o que lhes faltava de lirismo; davam mais amplitude ainda aos temas agostinianos. Estas páginas foram lidas e relidas [Pg. 137] na França do Norte. Delas vem a originalidade do que foi, na Idade Média central, o conceito francês da acção política {184}.

“Dizer hierarquia significa dizer uma ordenação perfeitamente santa” {185}. O pensamento do pseudo-Dinis, transfere a noção de ordem para o campo sagrado – com o duplo sentido da palavra *taxis* e da palavra *ordo*. Ela diviniza o princípio gregoriano de autoridade e de desigualdade {186}. Faz sobretudo da lei invisível, infrangível de que falava Santo Agostinho – importa manter o seu lugar, não deixar as fileiras – uma lei vivificante, pois essa lei governa o incessante movimento de expansão e de recuo, o fluxo e o refluxo contínuos pelos quais a luz que emana do Único desce a despertar os seres para a existência de uma ponta a outra da cadeia das criaturas, chamando-as para o alto, a reunirem-se na unidade do divino. Com efeito, *“o fim da hierarquia é, tanto quanto possível, a assimilação e a união com Deus”* {187}. Esta lei não difere da caridade, como não difere da vontade do Criador. Porque Deus quis que os seres inteligentes *“fossem santamente dispostos e dirigidos na ordem”* {188}. Se acontece – e aqui está o mal, o verme no fruto, a podridão – desordenar-se este movimento {189}, os homens devem, correspondendo às intenções de Deus, trabalhar de todo o coração para levar o ciclo à calma e à regularidade. A noção dionisiana da hierarquia convida assim a reformar continuamente o que sempre tende a deformar-se.

Ela ordena também que se coopere na difusão da verdade. Pois que *“a hierarquia, ordem sagrada, é uma ciência e uma força em acção que leva os seres, tanto quanto possível, à semelhança divina e que, pelas iluminações divinas, os eleva, na medida das suas forças, à imitação de Deus”* {190}, as disposições do sistema implicam *“que aqueles que estão à frente promovam a purificação dos outros”*. E é por esta “força em acção”, que é também conhecimento, que os dois mundos, o invisível e o visível, conseguem comunicar, assim como comunicam e hierarquicamente se articulam os dois livros das *Hierarquias*, a do céu e a da *ecclesia*. Por sinais evidentes, Deus revela aos homens o que na verdade são as ordenações imateriais. Desperta assim, atrai a si *“a parte passiva da nossa alma que se eleva para as realidades mais divinas através da figuração bem combinada dos símbolos alegóricos”* {191} – e Suger, ao reconstruir Saint-Denis, [Pg. 138] retomará este texto, quase palavra a palavra, para inscrever, na pedra

do edifício, o manifesto do seu propósito estético. As sociedades celestes e as do mundo perceptível são coordenadas pela analogia das suas estruturas. Deus *“institui-nos também segundo uma hierarquia, para que participemos na liturgia das hierarquias celestes pela semelhança do seu ministério santo e quase divino”* ^{192}.

Ora a configuração em que se desenvolve a dinâmica misteriosa da ordem e do conhecimento é tripla. *“A divisão de toda a hierarquia é ternária”* ^{193} – como dirá Loyseau, a tripartição é pois “a mais perfeita”; é sagrada; e senão, vejamos: *“os sinais muito divinos: os seres divinos que conhecem estes sinais são os iniciadores; e, enfim, os que são santamente iniciados por estes últimos”*. Razão pela qual, no céu, as inteligências puras, que são os anjos, aparecem dispostas em tríades ajustadas, que não são as da Irlanda nem as de Georges Dumézil. *A palavra de Deus atribui aos anjos, segundo a sua hierarquia, nove nomes reveladores: o mestre que me iniciou repartiu-os em três disposições ternárias”*. Ao contacto imediato com Deus, os Serafins, os Querubins e os Tronos” *constituindo uma única tríade hierárquica e realmente primeira...*” *“para permitir às naturezas que os seguem que rivalizem com eles, elevam-nas, imitando a suprema bondade e comunicando-lhes o esplendor que as visitou. Por sua vez, estas naturezas secundárias (outra tríade: as Soberanias, as Virtudes e as Potestades, transmitem às seguintes esse esplendor e, em cada degrau, a primeira passa-as à seguinte pelo dom do esplendor da luz divina)* ^{194}. E é através desta terceira tríade angélica (formada pelos Principados, pelos Arcanjos e pelos Anjos) que a luz se propaga enfim à terra, *“reveladora para as hierarquias humanas* ^{195}. No último degrau das “hierarquias celestes” estão os anjos; no primeiro degrau das “hierarquias eclesiásticas”, os bispos: dos primeiros para os segundos transmite-se a mensagem.

A ordem imaterial projecta-se, com efeito, no nosso mundo, na pessoa de Cristo, a forma encarnada de Deus. Deus feito homem, partilhando da condição humana, falando aos Seus discípulos; Jesus fundou a unidade das duas hierarquias. Reúne-as na Sua pessoa. Rege uma e outra, no ponto de sutura. A hierarquia inferior não pertence pois à eternidade. Começou um dia, no tempo, na história, com Jesus e através de um sacramento, um sinal iniciador, o baptismo; Gerardo de Cambrai, ao tentar convencer os heréticos de Arras da condição sagrada do baptismo – estes não estavam de acordo com ele- não falava de outra coisa. **[Pg. 139]** Podemos bem chamar eclesiástica a esta hierarquia. Instituída por Cristo, a igreja constitui toda a

ordem terrestre; da Igreja e para a Igreja, a lei divina difunde-se sobre a humanidade; pensaria Adalberão de modo diverso? Mas, porque a sociedade humana é imperfeita, só compreende duas tríades: a tríade iniciadora dos que são capazes de atrair os outros para a perfeição, distribuindo os três sacramentos, o baptismo, purificador, a eucaristia, iluminadora e a confirmação, realizadora, sacramentos repartidos por três escalões, três graus de poder: os “ministros” (os simples clérigos), purificando e baptizando, os padres, iluminando, distribuindo o corpo de Cristo, e, finalmente os bispos, “*instruídos com toda a ciência santa*”: “*Neles se cumpre e se completa toda a ordenação da hierarquia humana*”^{196}. Em contrabaixo, simetricamente, a tríade dos “susceptíveis de perfeição”: os que esperam ser purificados, catecúmenos, energúmenos e penitentes; o povo fiel, guiado pelos padres e a quem estes fazem participar na refeição eucarística; e, finalmente, os monges, mais puros que todos os outros, mas que na Igreja não se encarregam de qualquer missão dirigente, cujo lugar é estar com o povo às portas do santuário e que estão submetidos aos bispos.

Esta é a ordenação. Logo que foi revelada pela boa tradução de João Scot, a visão de Dinis fascinou a inteligência carolíngia: Dhuoda, no *Manual* que redigiu para uso de seu filho, medita sobre as “nove ordens dos anjos”; um capitular de Carlos, o Calvo, chama aos bispos os “tronos de Deus”^{197}. Em princípios do século XI, esta visão plana nos mais altos cumes da cultura erudita da Francia, da Nêustria: os pintores continuam a transpô-la para as páginas dos livros litúrgicos^{198}; quando, em 1007, o conde de Anjou, Foulques Nerra, funda o mosteiro de Beaulieu-les-Loches, dedica-o não apenas à Trindade, mas também aos “*exércitos celestes sobre quem Deus reina, a saber os Querubins e os Serafins*”; o padroado é assim confiado a essas forças que Dinis apresenta reunidas, com os Tronos, ao lado do Todo-Poderoso, vigilantes, prontos a cair sobre os inimigos, tal como os condes, chefes dos exércitos terrestres, que, associados aos bispos, acompanham neste mundo a pessoa do monarca^{199}.

É claro que uma tal concepção da ordem possuía tudo para agradar a Gerardo e a Adalberão. Colocava os mosteiros sob a autoridade dos bispos, afirmava que estes últimos recebem a sagesa directamente do céu; fazia deles os guias de toda a acção política; situava-os acima da lei humana, ao mesmo tempo de toda a instituição eclesiástica de que são reitores, nesse “intermédio que liberta progressivamente a humanidade [Pg. 140] do seu

compromisso espaço-temporal” ^[200]. Na verdade, “a hierarquia eclesiástica é, no seu conjunto, celeste e legal. O seu carácter intermédio fá-la participar nas duas hierarquias extremas. Com uma, partilha das contemplanções intelectuais, com a outra, da variedade dos símbolos sensíveis através dos quais se eleva santamente para o divino” ^[201]. É evidente que foi lendo Dinis que Gerardo e Adalberão encontraram plano do seu admirável edifício e, especialmente, o incitamento para apresentarem a ternaridade como o quadro de toda a organização justa das relações entre os homens. Hierarquizada, o que equivale a dizer sagrada, embora instituindo também a necessária desigualdade, essas relações feitas de afecto e de respeito, jogo de permutas que vão e vêm, sem tréguas, de uma ponta a outra da interminável cadeia pela qual se difunde misteriosamente e, ao mesmo tempo, regressa à origem o amor que faz mover o Sol e as outras estrelas.

O triângulo estava no âmago da obra do pseudo-Dinis, mas não as funções. Porque esta obra é, conforme diz Adalberão, “mística”; não presta atenção à materialidade do social; despreza o que rege a lei humana. Não seria completar a empresa dionisiana, dispor sobre a terra, em simetria com as tríades invisíveis, uma ternaridade – insistindo precisamente nos efeitos da *lex humana*, descrevendo as relações concretas de desigualdade de que todo o reino, todo o senhorio eram a imagem? E era aqui que ele achava útil introduzir no sistema o lugar-comum, a ideia repisada, o esquema de que falavam os eruditos da Grã-Bretanha, a trilogia *dos oratores*, *dos bellatores* e dos outros. Esta figura tinha a vantagem de ser ternária, de se prestar às analogias e, sobretudo, de se unir a uma outra ternaridade que não se encontrava na obra de Dinis, mas no *De divisione naturae* do seu comentador Erigeno, o Irlandês. João Scot punha aí, em relação analógica, as estruturas da Trindade e as da “natureza”, distinguindo sucessivamente nesta o corpo de que provém *a essência*, quer dizer a produção dos bens materiais; a alma, “*cujo lote é a virtude*”, quer dizer aquilo de que se alimenta o valor militar (no século XI faz-se o elogio do bom guerreiro, chamando-lhe *animosus*); e, por fim, o *intellectus* que, usando a *sapientia*, intervém pela *operatio*, quer dizer o domínio inspirado em toda a acção. *Operario*, *oratio*: as duas palavras atraem-se uma à outra; entre ambas, no sonho, desaparece facilmente toda a diferença. E podia ver-se assim, entre nós, no seio do que foi criado, veladas, mas perceptíveis, três funções. Em correspondência perfeita com as três divisões da natureza, com os três

corpos de batalha dos exércitos angélicos: as três categorias funcionais da sociedade humana. [Pg. 141]



Perto da catedral, visitamos a oficina de que dispunham os bispos francos do ano mil, para melhor julgarem, para mais equitativamente distribuírem as penitências, para melhor ensinarem as suas ovelhas, à frente das quais se encontrava o rei. Para construírem sermões e discursos – de que o monarca era o primeiro ouvinte, sentado à frente do bispo na outra cátedra- destinados a ecoar entre o povo, em favor da coerência orgânica que unia, à pessoa do rei, a pessoa dos mais humildes hóspedes de sua casa, quer dizer do seu reino, a difundirem uma moral, de degrau em degrau, desde o chefe até às extremidades dos membros. Nesta oficina, *tools e handwork*, como teria dito Alfredo, o Grande: utensílios, as armas da palavra, a retórica, mas já também a dialéctica; um material complexo, armazenado na memória e nos livros, uma superabundante reserva de palavras. Aí trabalharam Adalberão e Gerardo, pegando em tal peça, rejeitando tal outra, para a substituir por uma melhor. Pouco modificando; contudo, dispondo, ordenando de forma nova.

Estes “prelados” partiram de três conceitos. O conceito de autoridade – quer dizer de desigualdade – temperado pela caridade; o conceito de ordem – mas sacralizado, porque a sociedade com que sonhavam não era uma “sociedade de ordens”: de ordem autêntica, só havia o clero; finalmente, o conceito de funções – a sua própria e as destinadas aos outros – definindo-se eles próprios, ao mesmo tempo que definiam toda a ordem de que eram os responsáveis, por oposição a outros ofícios que julgavam inferiores ao seu. Deixaram de lado o velho sistema binário, o gelasiano. Desmontaram-lhe os elementos na sua oficina. Esse sistema já não podia servir tal-qual. Sentiam a necessidade de melhores articulações por terem meditado sobre as hierarquias de Dinis; da Inglaterra talvez lhes tenha vindo a prova evidente de que dois pilares não garantem a estabilidade e que são precisos três; a prática, o combate que diariamente deviam manter contra os castelões, contra o povo, contra os confrades nos concílios, contra os monges, contra o papa, contra tudo, ensinara-lhes que, no palco da acção política, toda a cena é representada por três personagens. Edificando sobre uma base ternária, colocaram, face ao clero, dois *partenaires*. Não o monge

nem o laico; isso teria sido reconhecer a autonomia da instituição monástica, quando não a sua superioridade. Repudiaram, por consequência, o velho modelo eclesiástico das três “ordens”. Amadurecera a ideia de que a desigual divisão do poder, a progressiva especialização do ofício militar, o jogo dos mecanismos estabelecidos nos senhorios, traçavam entre o laicado uma linha de partilha que o pseudo-Dinis ignorava. Esta experiência levou-os a formular o postulado das três funções.

Porém, hierarquizando a imagem. Aplicando-lhe os graus que Jerónimo, Agostinho e Gregório, o Grande, estabeleciam entre as três ordens de mérito, os que Dinis estabelecia entre as tríades angélicas. Apropriando-se [Pg. 142] da ideia comumente aceite de que o consagrador da hóstia não deve combater, de que os senhores não põem as mãos em permuta de serviços. Se cada uma das funções é indispensável às outras duas, isso não quer dizer que sejam igualmente nobres: disto estavam eles firmemente convencidos. Separaram também a figura trifuncional daquilo que a podia ligar à pessoa do rei. Foi Dinis quem os ajudou. Não encararam as três funções como sustentáculos do trono, nem como reflexo das virtudes ou das obrigações dos monarcas no corpo social. Para eles, a trifuncionalidade reproduzia na terra a ordem celeste. Por consequência, contrariamente ao que se chegou a afirmar, a tríade das funções englobava, a seus olhos, a totalidade das condições humanas. apresentando-se, cada uma das três categorias, ordenada, como convém que o esteja qualquer “ordem”, atrás de um chefe, um chefe de fila, uma das três figuras perfeitas: o bom padre, o bom guerreiro, o bom camponês, nas quais o Sr. Torquat pensava ainda há vinte anos. Esta confirmação provém do cruzamento – dionisiano – das duas clivagens impostas, uma pela lei divina, a outra pela lei humana. No cruzamento das duas jurisdições já não vemos instalado o rei, mas sim o bispo. Informado directamente pelo espírito, sem intermediário, Adalberão e Gerardo reconheceram-se em S. Gregório, tal qual os iluministas do Norte da França os representaram nas páginas das *Moralia in Job*, sentado num trono real e visitado pela pomba – o bispo, de livros na mão (os livros de Agostinho, de Gregório e os dois de Dinis) aponta ao soberano o céu, ou seja, a tripartição angélica. O discurso dirige-se ao monarca. Finge defender a monarquia, mas a verdade é que quer domesticá-la. O rei já não é o árbitro; é o executante – o defensor, para retomarmos o vocabulário das instituições carolíngias, o braço secular, o instrumento de um poder que Deus outorga directamente aos prelados da

Igreja.

O sistema ideológico de Adalberão e de Gerardo é carolíngio. Pela derradeira vez ele exprime a concepção carolíngia da realeza: a de Hincmar, a dos bispos de Carlos, o Calvo. Não a de Aix. A de Reims de Compiègne, de Paris, a de João Scot, quando traduziu Dinis. *E é por* isso que o sistema parece até nas suas mais secretas profundezas, tão agradável que o *Carmen* nunca vê a destruição do universo de que fala como sinal anunciador do fim dos tempos. O que ele descobre no além, calmamente, sem tremer, é a ordem, a paz, a esperança. Mas, na medida em que o sistema é místico, ele aproxima-se dos propósitos dos bispos promotores da paz de Deus que, no entanto, ataca. Como eles, pretende retirar ao soberano a responsabilidade da *pax*, da *lex*, da ordem. Estes bispos-condes, que se assustavam por ver erguerem-se concorrentes, em sua própria casa, no centro da sua imunidade, da sua cidade, no grande movimento que, já formado, fazia aparecer o feudalismo – e que para melhor resistirem, sentiam a necessidade de um rei forte, de uma hierarquia –, não consideravam já que o monarca continuasse a ser o [Pg. 143] eixo da sociedade. Sagrado como eles, tê-lo-iam desejado entre os *oratores*, episcopalizado. E se o rei conseguisse escapar deste ambiente de bispos que o mantinham à margem, teria sido para cair entre os *nobiles*, os *bellatores*, para descer um degrau na escala dos valores sociais. Não é pois exacto dizer que, na mais antiga formulação que se conhece em França, a figura trifuncional da sociedade tenha sido, entre 1025 e 1030, levada a sair do indefinido pelo progresso da monarquia. Tal como em Inglaterra, no tempo de Alfredo, o Grande, no tempo de Aelfric e do bispo Wulfstan, o que levou a recorrer a esse tema foi, muito pelo contrário, o perigo, a crise em que parecia sucumbir a realeza.

Crise. As formações ideológicas revelam-se ao olhar do historiador nos períodos de mutação tumultuosa. Nesses graves momentos, os detentores da palavra não cessam de falar. Saíamos agora da oficina. Talvez para melhor compreendermos por que razão os utensílios ali foram manejados dessa forma, elaborado o material nos meandros da memória e nos acasos da acção. [Pg. 144]

[Pg. 145] Título

[Pg. 146] Página em branco

CIRCUNSTÂNCIAS

Fruto seródio do renascimento cultural carolíngio, o sistema ideológico, a complexa e soberba construção ideológica de que Adalberão e Gerardo foram os articuladores, é também uma das florescências – tal como a abacial de Tournus, os sinos dos pórticos de Saint-Benoit-sur-Loire, ou de Saint-Germain-des-Prés – da subida de seiva que, no tempo em que os prelados falavam, suscitava o crescimento de todas as coisas da Europa Ocidental. Não tenhamos os olhos fixados apenas nos textos desses discursos. Não percamos de vista o impulso assombroso das forças produtivas, o prosseguir de um impulso agrícola que se acelerava, sem dúvida favorecido por uma oscilação climática, ínfima e contudo favorável às sementeiras, nem o fluxo demográfico, consequência do desaparecimento dos últimos vestígios da escravatura nos senhorios, cujas derradeiras invasões haviam desmantelado, no Norte da França, os quadros tornados demasiado rígidos. O objecto cultural de que tentei descrever a disposição e a génese surgiu na madrugada de uma fase de progresso vivo e muito rápido. Moldado por homens que, por serem bispos, se sentiam obrigados a trabalhar sem descanso a fim de extirparem os fermentos da corrupção, proclamando o que as virtudes da união lhes desvendavam das verdades inacessíveis- este objecto foi o utensílio de uma reforma. Foi uma arma forjada, especialmente preparada para atacar o mal num ponto bem determinado. Aos nossos olhos, aos nossos olhos imperfeitos de historiadores que tacteiam na bruma, espreitando vestígios quase completamente apagados, essa arma surge brandida entre 1025 e 1030. Porquê nesses anos? Sobretudo, porque é que o tema das três funções sociais, essa forma latente que dir-se-ia escondida no etéreo de uma “mentalidade”, estaria ajustada a essa espada de justiça, a esse instrumento de restauração, para com ele constituir um dos gumes? Podemos estar certos de que o bispo de Cambrai e o bispo de Laon ditaram as frases que pomposamente haviam pronunciado nos debates, nas justas e nas

cerimónias do poder, porque sentiam que se tornavam cada vez mais virulentas as germinações **[Pg. 147]** maléficas e activas neste submundo. Os textos que nos informam nasceram de uma crise política pontual que é tempo de examinar atentamente. Constituía também réplicas a afirmações adversas; contestavam os ditos de falsos profetas que, sabemos, pululam nas primícias do fim das épocas; convém também serem estudados os projectos de reforma social contra os quais Adalberão e Gerardo se ergueram, porque surgem como que o negativo sobre que se aplicará a figura trifuncional, com todo o sistema que a engloba. Enfim, o sistema foi formulado nesse momento e dessa maneira, porque poderosos movimentos agitavam as profundezas da formação social, movimentos que, de há já algum tempo, se percebiam distintamente e que havia que considerar, porque exigiam o retoque dos modelos conceptuais que as gerações anteriores haviam utilizado para julgar a sociedade. Deveremos pois ainda, de tão perto quanto possível, recolhendo outros testemunhos, observar os amplos remoinhos que a proclamação ideológica tenta canalizar. **[Pg. 148]**

I – A CRISE POLÍTICA

Crise da realeza. *Imbecilitas regis*: o rei já não tem apoio. A metáfora usada pelo redactor das *Gesta episcoporum cameracensium* vai ao encontro daquela que Aelfric acabava de usar e que Alfredo, o Grande, usara também, cem anos antes. Este enfraquecimento da monarquia é decisivo: os “especuladores”, os que apresentam um espelho (*speculum*) das virtudes já o não apontam para o soberano, mas sim para a sociedade. A moral da acção separa-se assim da pessoa régia, e com esta separação incita a procurar, no corpo social, as funções de sagesa, de vigor militar e de generosa fecundidade que o soberano assumira até então. Crise e muito brusca.

No Verão de 1023, nada parecia haver mudado no povo franco: em Ivois-sobre-o-Mosa, na fronteira que, após o tratado de Verdun, separava o reino do Oeste da Lotaríngia, dois monarcas, o rei Henrique da Germânia e o rei Roberto da França, conversam, após haverem trocado os faustos presentes de amizade, fazendo recíproca demonstração da sua magnificência, cingidos pelas mais preciosas jóias dos seus tesouros; falam da paz, da justiça e da protecção da santa Igreja. Como dois séculos antes falara Luis, o Piedoso. De facto, é pura fachada. Por detrás dela, tudo ruína já. Um ano mais tarde, revela-se a decomposição. Na Lorena – esse antigo reino agora unido ao da Germânia, onde se acham Cambrai e o seu bispo-, por morte de Henrique, o duque Frederico, primo de Gerardo (e de Adalberão), recusa o sucessor que os Alemães deram ao soberano. O rei Roberto tenta aproveitar-se do facto, avançar pela Austrásia, conquistá-la, pelo menos a Austrásia romana, a região de Metz, de Gerardo e Adalberão. Reúne em 1025 os seus guerreiros; ao mesmo tempo o mais poderoso dos príncipes da França ocidental, Eudes, conde de Blois e de Troyes, apressa-se a invadir o reino da Borgonha. É nesse momento que Gerardo anuncia o

postulado da trifuncionalidade social. Em Compiègne, em 1023, estava ele junto do rei Roberto, participando com os outros bispos nos preparativos da entrevista de Ivois e [Pg. 149] do vasto empreendimento de pacificação que esse colóquio deveria inaugurar. Agora, desamparado pela morte do seu patrono Henrique, sonha certamente com a ressurreição da autonomia lorena; envia presentes a Roberto, talvez para o deter, em todo o caso para preparar conversações. Na verdade, na parte lotaríngia do espaço franco, a perturbação logo se acalma. Antes de terminado o ano de 1025, os duques, e Gerardo com eles, prestaram juramento de obediência em Aix-la-Chapelle. Tudo voltou à antiga ordem.

Entretanto, no reino carolíngio mais agitado pela inovação, o de Oeste – essa parte da Europa que se acha então nos postos avançados do crescimento –, as estruturas do Estado, de há muito minadas, desabam. Quando Adalberão evoca, no seu poema, a “juventude” do rei Roberto, ironiza; Roberto é velho, decrépito. Também o seu trono oscila. Sabemo-lo por outros testemunhos que não são retóricos, mas directos, aqueles que nos são brutalmente apontados pelos actos da chancelaria régia ^{202}. As reminiscências pomposas que lhes ornaram os preâmbulos não escondem e que anda à deriva. Roberto, o Piedoso, está, antes do mais, preocupado com a sua sucessão: o pai, há menos de quarenta anos, tornara-se rei de França, por um acto que muitos consideraram usurpação, e que não foi esquecido. Hugo Capeto lançara os fundamentos de uma dinastia, associando à realeza seu filho mais velho. Em 1027 este morre. O golpe não foi demasiado grave: o rei tem mais filhos e no dia do Pencecostes desse mesmo ano, o óleo santo unge o corpo de Henrique, seu segundo filho.

Mais grave, irremediável, é o enfraquecimento, o recuo da autoridade monárquica. Todo o Sul do Reino passa agora sem rei; alguns anos atrás, o conde de Barcelona, assustado com o avanço dos Muçulmanos, tinha pedido ajuda ao rei de Orleães e de Paris; quem pensaria em fazer o mesmo

ao sul de Angers, da Sologne? O Sul da França torna-se, durante século e meio, um reino sem soberano, um país de príncipes, independentes no seu próprio “reino”, conforme dizem. Em 1029, Ademar de Chabanne propõe o elogio de um deles, o duque Guilherme o “Grande”, da Aquitânia: reconhece-lhe, se bem que não seja sagrado, essa virtude eminentemente real: *a sapientia*. É verdade que, em compensação, Roberto acaba de afirmar o seu poder num outro desses *refina*, o ducado de Borgonha, a parte da nação borgonhesa que as partilhas carolíngias colocaram sob o domínio do rei da França ocidental. O duque Henrique morrera sem filhos, há mais de vinte anos. Era tio de Roberto, que pretendeu apoderar-se da herança, e que acabou por vencer as resistências. Em 1017, consegue, não fazer-se duque, mas colocar à frente do ducado um dos filhos. Depois multiplica as intervenções directas, profundas, eficazes: a pouco e pouco a Borgonha torna-se capetíngia. Mas não passa de um [Pg. 150] anexo, um mundo estrangeiro. O importante para Roberto é o seu próprio “reino”, *a Francia*, de que seu avô fora duque, o país dos Francos, ao norte do Loire, a oeste de Sens e da Lorena. Roberto já não conserva esta província. Alguns principados fortificaram-se na Flandres e em toda a região onde os piratas normandos se haviam instalado. Por este lado, tudo está perdido. O resto ameaça também escapar-se. Como travar o conde de Angers, sobretudo este, o mais indócil, que possui simultaneamente Blois e a Champanha?

Poder-se-ia crer que, na *Francia*, Roberto reina ainda como um Carolíngio, reunindo periodicamente à sua volta, nas grandes festas do Cristianismo, os poderosos dessa vasta região. Fé-lo na abadia de Chelles, no Pentecostes de 1008: os bispos foram quase todos, como outrora haviam ido ao apelo de Carlos, o Calvo: o arcebispo de Reims, o arcebispo de Tours, sete dos treze bispos da província de Reims e, entre eles, Adalberão. Em Compiègne, em 1023, a mesma afluência; o conde da Flandres, o duque da Normandia lá estão, os prelados eclesiásticos são mais numerosos ainda,

o bispo Gerardo de Cambrai está presente, para deliberarem sobre *a paz, a lex*. Estas palavras são as mesmas que Carlos Magno ouvira. Mas é o fim. Investigando as assinaturas dos diplomas redigidos em nome do monarca, G.-F. Lemarignier conseguiu situar, com precisão, a mudança em 1028: nesta altura, Adalberão trabalhava no seu poema ou preparava-se para o fazer. Subitamente, as assembleias onde o rei escuta os conselhos dos seus, antes de pronunciar a sentença, mudam de aspecto. Já não há bispos nem condes, ou há-os excepcionalmente; apenas se vêem agora, em redor do monarca, homens de linhagem menos elevada, senhores de castelos e até simples cavaleiros. A muito venerável assembleia pública que, durante gerações, no país dos Francos do Oeste, fora garante da ligação entre o rei e o conjunto do seu povo, toma de súbito o aspecto de um conselho de família. O soberano aparece agora como um chefe de família entre outros, vivendo em privado com os parentes, os prebostes, os camaradas de caça e de combate, e pedindo aos seus comensais a garantia, pelo testemunho, dos actos que a sua – chancelaria promulga. Ao mesmo tempo, as fórmulas de tais actos despojam-se do aspecto de teatralidade herdada da grandeza carolíngia: o próprio diploma régio perde a solenidade que o distinguia das cartas privadas. 1024-1028-1031: é surpreendente a coincidência entre o enfraquecimento da monarquia e o enunciar da trifuncionalidade social.

Se os bispos da *Francia* já não se preocupam com a corte do monarca, é porque já não têm vantagens em fazê-lo. É agora patente que o Capetíngio não tem força para proteger eficazmente os interesses da alta Igreja. Os bispos não têm outra hipótese. Devem tirar-se de dificuldades sozinhos. Os seus confrades do Sul do reino há muito que tomaram este hábito. Porque não iriam eles mais longe – conforme o faziam aqueles –, porque não se substituiriam ao monarca, uma vez que [Pg. 151] eram também sagrados, porque não assumiriam francamente a defesa da ordem terrestre? Pelo menos, discretamente? Perante o amontoar dos perigos – e o

perigo mais premente, para os prelados, é verem-se sozinhos perante as forças laicas próximas- os duques, os condes, os castelões – verifica-se agora toda uma efervescência de projectos. No pequeno universo dos homens da alta cultura, convencidos de serem directamente inspirados, e continuando a encontrar-se, se não em redor do soberano, pelo menos noutras reuniões, cada um ouvindo-se a si mesmo e levado a contradizer os demais, divididos em associações, em clãs, vendo à sua frente os clérigos cada vez mais numerosos, os monges cada vez mais arrogantes; porque a Igreja – outro aspecto da perturbação geral – muda também de estruturas, instaura uma polémica ardente, fecunda. Propostas, contrapropostas. Subitamente, a invenção ideológica adquire ousadia. Em tal confusão, forjou-se o sistema de Adalberão e de Gerardo. Formaram-se articulações que reúnem, num corpo único, o tema da igualdade angélica, em resumo, o tema das três funções. Perante outros sistemas, denunciados no entusiasmo da controvérsia como armadilhas do Demónio, favorecendo a extensão da desordem. O modelo que deu lugar ao postulado trifuncional foi proclamado contra três modelos adversos, também eles construídos para remediar a fragilidade da realeza capetíngia, jogando com essa fragilidade e apostando nela: foi o modelo herético, o modelo da paz de Deus, o modelo monástico. **[Pg. 152]**

II – OS SISTEMAS CONCORRENTES

As três afirmações que Adalberão e Gerardo combateram foram assumidas por amplos movimentos que tiveram origem no Sul. Não poderemos avaliar o embate nas suas verdadeiras dimensões senão comparando-o com a herança franca, carolíngia, ou o que dela resta nas terras otonianas ou capetíngias, face ao renascimento cultural de que procede directamente a visão do bispo de Cambrai e a do bispo de Laon, com unia outra latinidade, esta não ressuscitada pela erudição. Ela não morrera por completo nas províncias; porque aquilo que Roma implantara profundamente não perdera por completo vigor nos espaços onde os Francos haviam permanecido intrusos, ocupantes, incapazes de aprofundarem tradições nacionais, lombardas, góticas, provençais, aquitanas, borgonhesas – uma *área* civilizacional de que os medievalistas, longo tempo fascinados pela lenda de Carlos Magno, começam agora a perceber a força criadora. Vitalidade mantida sem dúvida pela prosperidade material. Menos favorecido que os campos do Norte da França pelas disposições climáticas, este conjunto de regiões aproveitava ainda reservas longamente acumuladas. Confinava com o Islão, com o império bizantino e devia a esta vizinhança grande profusão de estímulos. A qualidade, a fertilidade dos seus recursos revelam-se espantosas, se considerarmos o campo religioso: pois não é nessas regiões que se enraizam três dos suportes do cristianismo medieval – o sistema beneditino da vida monástica, a afirmação do primado do pontífice romano e enfim, o apelo à guerra santa? Essas províncias haviam estado subjugadas durante longo tempo. E eis que, no alvorecer do segundo milénio, elas voltam a ameaçar a *Francia* com uma espécie de colonização cultural. O que vem do sul penetra tanto mais facilmente quanto se anima a circulação com diversos itinerários, aqueles que, precisamente, através dos países dos Francos do Oeste e dos

Borguinhões uniam a Inglaterra à Itália; por outro lado, a orientação política capetíngia faz avançar o rei para Sens e Auxerre, para Saint Benigne de Dijon, cujo abade era o italiano Guilherme de Volpiano, e para Cluny. Os bispos francos Adalberão [Pg. 153] e Gerardo adivinharam as lentas infiltrações de um fluxo perturbador. É desta maré vinda do sul que Adalberão quer falar no *Carmen*, quando evoca, sarcástico, uma nova invasão sarracena, ridícula, escandalosa. O esquema trifuncional, e todo o sistema que ele engloba, vejo-o eu como um recurso, uma barreira levantada em redor do santuário, num movimento sinuoso que envolve as muralhas carolíngias, numa reacção de autodefesa que especialmente incitava a reler aquele que se considerava como o maior de quantos alguma vez escreveram no país franco: S. Dinis, Dinis, o Areopagita.

A heresia

Das três vagas, a heresia era a mais inquietante. Contestação radical da ordem estabelecida e à qual fizeram frente, esquecidos de todas as querelas, Adalberão, Gerardo e os demais bispos e os monges. Erupção brutal: em 1022, em Orleães, em 1024 em Arras; um pouco mais tarde na Champanha. Todo o Norte da França parece ter sido, simultaneamente com a Aquitânia, contaminado em poucos meses por germes que, por todo o lado se dizia vindos de Itália. O que era, a um tempo, verdadeiro e falso. Falso sem dúvida porque a pestilência estava pronta a jorrar espontaneamente do meio local. É verdade, porque os farrapos de informação de que dispomos o atestam, que era um foco de grande virulência, ardia em 1028-1030 para lá dos Alpes, em Monteforte, na região de Asti, nessa rota de que falei, eixo principal das relações entre o Noroeste e o Sudeste da cristandade latina.

Nada sabemos acerca da heresia, a não ser por aqueles que a perseguiram e a venceram, através de actas de condenação, de refutação ou por cronistas como Raul Glaber ou Ademar de Chabanne, que relatam

boatos, enegrecendo, dramatizando. Tais fontes devem ser criticadas mais escrupulosamente que outras quaisquer [\[203\]](#). Monteforte é o ponto mais esclarecido, o único lugar onde se ouve falar o próprio heresiarca [\[204\]](#). Porém, não é para desprezar o esclarecimento que temos sobre o caso de Arras que, com o de Orleães, toca de mais perto o nosso inquérito. Dele se tiram informações parciais, lacunares, determinadas impressões, sendo a mais nítida a da uniformidade do movimento. Parece que, por todo o lado, os aderentes brotam dos mesmos meios sociais. Não, conforme repetiram os adversários no intuito de os desacreditar, da escória popular. As seitas não reuniram apenas “rústicos”. Parece que, pelo contrário **[Pg. 154]** não recrutavam adeptos nos campos, mas sim nos bairros novos das cidades em crescimento. Indiscutivelmente, os dirigentes foram clérigos e, por vezes, dos melhores. A heresia surgiu em Orleães, na capela régia, quer dizer num centro de investigação tão ávido de novidades como Reims, Laon ou Cambrai; propagou-se aos capítulos catedrais mais esclarecidos, nos mosteiros mais purificados. O contágio afectou, ao mais alto nível, os aparelhos ideológicos do Estado franco. Os seus agentes eram eruditos. Basta ouvir o “mestre” dos heréticos de Monteforte quando responde ao arcebispo de Milão para que fiquemos convencidos disso: conhecia a mais subtil das controvérsias doutrinárias que se processavam na época; talvez tenha meditado sobre o mais árduo sistema de pensamento – o de João Scot. Mas é menos evidente que “iletrados” fossem tocados, convertidos: em Arras, e em sua intenção, foi necessário traduzir para linguagem vulgar o acto de refutação. Não esqueçamos todavia que, entre os laicos, os ricos não entendiam melhor o latim do que os pobres. Em Monteforte, os documentos citam abertamente a presença, entre os sectários, de gente de alta estirpe. Não aventureiros, mas cristãos a quem o ensino tradicional da Igreja simplesmente já não satisfazia e que esperavam outra mensagem. Entre eles – isto é igualmente certo e foi motivo de escândalo – havia mulheres, as

mesmas mulheres que a instituição eclesiástica habitualmente punha de lado..

A heresia sonhava com uma outra sociedade. Não desordenada, certamente – porque qual é a sociedade que pode vingar sem ordem? – mas com uma sociedade diferentemente ordenada, fundada numa nova concepção da verdade, das relações entre a carne e o espírito, entre o visível e o invisível. Em Arras, em Monteforte afirmou-se um laço indissolúvel entre a doutrina e a maneira de conduzir a vida. Como Adalberão e Gerardo, os heréticos descobrem na palavra de Deus, esclarecida pela sagesa, a ordenação perfeita das relações sociais que pretendem instaurar. Mas, para interpretar esta palavra, pretendem passar sem os bispos. Negam que a comunicação com o sagrado deva forçosamente estabelecer-se por gestos e fórmulas – por ritos. Em princípio, a contestação é anti-ritual. Proclama que a Graça e o espírito penetram sem mediação nas inteligências e nos corações. Razão por que de nada valem a eucaristia, o baptismo, a absolvição. Nem a unção. E que, por consequência, os bispos não têm, de forma alguma, o monopólio da *sapientia*. Negação das virtudes do sacramento; o que permite lançar contra os heréticos uma outra acusação: eles põem em perigo a autoridade monárquica; minam os fundamentos do estado político. A heresia levanta-se contra a parte de magia que atafulha as práticas religiosas. Os sectários de Arras recusavam venerar os pequenos deuses do cristianismo, ajoelhar perante caixões recamados de ouro e de pedrarias de onde, conforme se dizia, saíam milagres. Honravam sim os mártires – porque tinham o gosto do sofrimento, essa purificação radical e trágica de que a morte consentida pode ser o instrumento. Por isso aceitavam S. Dinis: ele fora decapitado. Todavia, [Pg. 155] sem reverenciar nele o taumaturgo e, muito menos, o prelado. Não acreditavam nos santos, “confessores”. Reclamavam contra a eflorescência, na própria época, do culto dos bispos santos e dos reis santos; riam de tamanhas invenções, das

trasladações de relíquias que se descobriam por todo o lado, nas grandes escavações de terras que a reconstrução das igrejas provocava por volta do ano mil. A erupção da heresia significa que o cristianismo, nessa época, nessa parte do mundo, se libertava tal como o resto, do estado selvagem.

Não nos admiremos, ao ver esses homens e essas mulheres persuadidos de que estavam em contacto permanente, imediato, com o espírito, professando o mais radical desprezo pelo carnal. Repugnava-lhes o sangue, o sexo. Abstinham-se de comer carne. O que os chocava na crucificação eram as feridas, no sacrifício da missa era o pão que se tornava carne, o vinho que se tornava sangue. Não desejavam o matrimónio. Não apenas por desejo de castidade. Mas porque condenavam a procriação, sonhando com uma humanidade que se reproduzisse sem cópula conforme pensavam que acontecia com as abelhas. Desprezando todo o invólucro carnal do ser criado, esses espiritualistas, muito naturalmente, desejavam ignorar toda a distinção na sociedade humana. A que, antes de tudo, inscrita na carne, separa os dois sexos. Acolhendo as mulheres, em parte inteira, na sua comunidade, anulavam a barreira principal erigida no espaço social. Não foi impunemente: abolir a diferença entre feminino e masculino autorizou as piores calúnias e foi, creio, a causa principal do seu fracasso. Os heréticos suprimiam um outro fosso ainda maior; ao recusar os privilégios do “ofício” sacerdotal, confundiam *o clerus e o populus*; convidavam todos os cristãos a jejuar, a orar de igual maneira. Se, por outro lado, exortavam a perdoar as ofensas, a não exercer vinganças, não castigar, proclamavam a inutilidade dos especialistas da repressão, do cacete, dos militares. Enfim, na seita, cada um trabalhava para si e ninguém esperava ser alimentado por outrem, ninguém sofria ao serviço de um patrão: apagava-se a linha divisória entre trabalhadores e os outros, os senhores, justiceiros, protectores, castigadores. Esta barreira, quase tão alta como o muro que separa os sexos, seria utópico, em todo o caso temerário pretender

abatê-la: era o modo de produção que a erguia. A heresia propunha a igualdade total. Explica-se que ela tenha facilmente recrutado adeptos entre os oprimidos, todas as vítimas de injustiças, esposas maltratadas pelos maridos, rapazes e raparigas maltratados pelos pais, trabalhadores maltratados pelos patrões, alunos maltratados pelos mestres e clérigos maltratados também pelos bispos. Esperança de uma libertação na amizade fraterna, a “caridade”. A todos os níveis, em todas as casas, ricas e pobres. A heresia “negava em bloco o imaginário social... opondo-lhe a realidade de uma igualdade essencial aos homens ^{205}“. [Pg. 156]

A igualdade de um paraíso reencontrado. Esperança precisamente que explica a recusa da sexualidade. A falta cometida por Adão tornou a cópula necessária, separou o humano do angélico. Quando a espécie humana conseguir viver em castidade total, quando, como diz João Scot, “*o sexo que representa o inferior*” for retirado ao homem, a terra de novo se unirá ao céu ^{206}. Aqui reside a heresia: um projecto de sociedade, mas de uma sociedade mutante, quebrando já todas as cadeias, preparando-se para se evadir deste mundo, esta prisão infecta. Por toda a parte, no terceiro decénio do século XI, formavam-se seitas que queriam fugir, perder-se nas maravilhas do imaginário, prontas a apressar o fim do mundo, ávidas de se precipitarem no além, por qualquer meio. Especialmente pela abolição das diferenças.

Com excepção das diferenças espirituais que o mérito confere: os sectários reconhecem como chefes, guias, os “perfeitos”. Perfeitos, imperfeitos: as ordenações da utopia herética aproximam-se das que Dinis descreveu. Aproximam-se do monaquismo, cuja finalidade era semelhante, que dizia atingir a máxima perfeição por uma ascese heróica, pelo desprezo do mundo. Entre os monges, castos, purificando-se pelo jejum, humilhando-se pelo labor manual, entregues, sem serem padres, a orações perpétuas, teimando torrar-se anjos e os defensores da heresia – qual é a distinção? A

heresia teria sido algo mais que o desejo firme de romper, enfim, as amarras e de estender uma espécie de monaquismo a todo o povo cristão, a esperança de um imenso mosteiro que se tornasse de súbito o paraíso, pelo fim da espécie, da geração, do “gênero” humano?

Enquanto se esperava, tal quimera punha em causa, de forma muito visível, a ordem estabelecida. Desafiava a ideologia dominante. Esta fez-lhe frente. Não é por acaso que o sistema de que Adalberão e Gerardo foram os anunciadores aparece pela primeira vez firmemente articulado perante a contestação de Arras. Para responder – como? – a esses homens e a essas mulheres, cuja pureza e fidelidade ao ensino evangélico eram evidentes. Se não se queria arrastar à fogueira estes casmurros respeitáveis, conforme acabava de fazer o rei Roberto, contrariado, em Orleães, era preciso tentar levá-los a admitir as três afirmações que constituem a ossatura do sistema: que o céu não é o jardim do Éden antes do pecado e que, se se prolonga de facto sobre a terra, é de forma institucional, conforme descrevem Agostinho, Gregório e o Areopagita; que a intenção providencial não é a igualdade, que tudo na criação é hierarquizado, especialmente a sociedade dos anjos; e finalmente, que entre os homens, como entre os anjos, a hierarquia se estabelece numa base ternária. Neste ponto, foi desajeitado citar diante dos heréticos, para apoio da afirmação dogmática, a tríade eclesiástica das ordens de perfeição: *virgines, continentes, [Pg. 157] conjugati*. Ao vituperarem o matrimónio, ao pregarem a continência e ao sonharem com a castração, os heréticos usavam, eles próprios, esta imagem. Para obviar ao erro, os bispos deveriam integrar a sexualidade na ordem terrestre. Afirmar, por consequência, duas distinções: primeiro entre o feminino e o masculino, depois entre a parte dos homens já relegados para o paradisíaco, regidos pela lei divina, os servidores de Deus, livres, ou melhor alforriados por essa lei simultaneamente do trabalho servil e da mácula sexual – e os laicos que devem prociar, copular, e portanto inserir-se no

quadro matrimonial. Os bispos deviam proibir aos clérigos o casamento, mas no entanto celebrar-lhe os valores em intenção dos laicos, empreender a edificação da moral sexual que se implantou, durante um milénio, na cristandade ocidental. Enfim, proclamando a necessidade da mediação sacramental, a necessidade de submeter os que obedecem aos que os guiam e os corrigem de armas na mão, falaram da ternaridade de ofícios, de funções: há os que oram, os que combatem e, enfim, os que trabalham, tendo como referência as estruturas do celeste e o ofício do rei, encarregado por Cristo de manter a ordem, quer dizer a paz.

O texto do libelo de Arras diz que os heréticos aceitaram esta resposta. Era inevitável o seu fracasso. Aspirando às tribulações purificadoras, não a desejariam eles? Atacavam em todo o caso valores solidamente ancorados ao que constituía o próprio objecto da sua repulsa: a matéria. Todas as categorias funcionais da sociedade carnal, ligadas contra eles, foram refreadas ou, melhor, destruídas a ferro e fogo, sempre que necessário. Já não se trata deles, segundo o que podemos ler, após 1030. Poder-se-á afirmar que Gerardo e Adalberão tenham sido os organizadores de tal vitória? Na verdade, a sociedade, a boa sociedade, aquela que não se esfumava no irreal, antes estava bem assente, fundada no domínio da mulher pelo homem, do camponês pelo senhor, não carecia dos seus discursos para defender-se.

A paz de Deus

A segunda das afirmações contrárias, que apelava para a instauração da paz de Deus, ajustava-se estreitamente ao concreto das relações sociais. Isso fez a sua força. Vinha também do sul ^{207}. O projecto elaborara-se em 989-990 em Charrou, no Poitou, e em Narbona; afirmara-se em 994 em Limoges, no Puy, em Ansa, perto de Lião. Tinha por finalidade defender [Pg. 158] os direitos temporais das igrejas, nessa região onde a avidez dos

poderosos já não era refreada pelo monarca, onde as gentes de guerra começavam a sangrar “o povo desarmado” e isto até no interior dos domínios eclesiásticos.

A paz de Deus era um paliativo. Substituíam-se à paz do rei. Muito simplesmente. Sem nada mudar ao cenário, à maneira como outrora se exercia o controlo e se prestava a justiça: permaneceram carolíngias as formas de organização. A nova paz foi promulgada nas assembleias de homens livres, semelhantes aos tribunais gerais do século IX, que se reuniam fora das cidades, fora das muralhas, em pleno campo, nas pradarias. A única diferença estava em que o lugar que cabia ao rei foi ocupado por aquilo que de mais perto se aproximava do divino na terra: os corpos dos santificados, todos os caixões de relíquias saídos das criptas para se amontoarem ali. Em volta desse monte de relíquias cheias de um poder misterioso, tutelar, terrífico, os assistentes dividiam-se em três grupos. Ternaridade bem visível. Esta divisão derivava das clivagens entrecruzadas, herdadas da tradição franca. O corte mais nítido que separava os dirigentes, os “ricos”, do “povo”, dos “pobres”. Porém novas inflexões se esboçavam. Primeiro, numa tonalidade de desprezo: o “povo” tornava-se, pouco a pouco, a “plebe” (Raul Glaber). Por outro lado, definiam-se com mais precisão os estatutos: via-se a massa popular composta por “agricultores” (Charroux), por “vilões” (Le Puy), por “colonos” (Ansa). Estes dois últimos termos saíam do vocabulário do senhorio que, a pouco e pouco, se instalava. Na verdade, nas mudanças que a prática do poder sofria, a divisão entre os “pobres” e os outros adquiria um sentido novo: de um lado estavam os espoliados, do outro os que espoliam. Entre estes últimos distinguiam-se, como habitualmente, “duas espécies de príncipes” (Raul Glaber): a “ordem eclesiástica” (Limoges) e os “nobres” (Le Puy, Narbona) – quer dizer os *oratores* e os *bellatores*. Mas agora, frente a frente de maneira mais violenta, disputando-se o poder e os seus proveitos. Quanto às disposições

tomadas, provinham da lei de interdição que o rei tivera o encargo de fazer respeitar e que Deus agora impunha sem intermediário: interdição de violar a imunidade dos santuários, de assaltar os homens do *clerus*, de pilhar os bens dos pobres, de confiscar-lhes o gado e o labor das suas mãos (Le Puy). Aflorava a ideia, ainda apenas balbuciada, de que aquilo de que os “ricos” despojavam os “pobres” é, antes do mais, o seu trabalho. Para resistirem ao roubo que os ameaça, devem refugiar-se sob a tutela do manto divino, quer dizer eclesiástico, porque a capa protectora que outrora o soberano terrestre ainda desfraldava, desfaz-se agora em pedaços que já não os cobrem.

Tais prescrições instituíam uma moral do poder temporal. Entendamos: pelo exórdio das armas. *Arma secularia*: mais marcada que todas as outras é agora a linha divisória entre os homens que manejam instrumentos de guerra, de violação e de pilhagem e, por outro lado, todos os desarmados, os “camponeses” e as gentes da Igreja. Percebemos pois, no centro [Pg. 159] deste turbilhão de projectos, de intenções reformadoras, de que lado iremos ver emergir o tema da trifuncionalidade – em França, como na Inglaterra de Aelfric – e um problema, o da legitimidade da acção militar. Os preceitos editados nas assembleias de pacificação proclamam-no claramente: os machos adultos – trata-se apenas deles-, qualquer que seja o seu estatuto, a sua “ordem”, deixam de estar protegidos pelas interdições eclesiásticas, desde que usem espada; os clérigos afastam-se da paz de Deus se pegam em armas: inversamente, os guerreiros que decidem, por espírito de penitência, depor as suas, entram nela e ficam aí durante o tempo em que, despojados do arnês militar, se tornem inofensivos e vulneráveis.

A distinção entre as gentes de armas e os outros define-se à medida que se propaga o movimento pela nova paz. Lentamente, durante os decénios que enquadram o ano mil, os espíritos habituaram-se a situar, entre os laicos, a fronteira máxima, não já entre os “príncipes” e o “povo”, mas – o que fazem Abbon e Aelfric – entre os “agricultores” (porque os não

combatentes o eram quase todos) e os “heróis”. Designando por estes, além dos chefes do povo, detentores da “sublimidade militar” (Ansa), todos os varões que os chefes equipavam para ajudá-los nos combates, fossem ou não cavaleiros. Estes executantes, estes homens de mão, de força cega e de brutalidade, que não eram, por eleição divina nem pelo sangue, destinados a dirigir o povo, nem nomeados pelos princípios de uma ética de comando, apareceram como os principais responsáveis pelas depredações, as injustiças, o abuso dos poderes senhoriais, e depois por toda a desordem e todo o mal. São eles os “maléficos” que a assembleia do Puy denuncia, assustada por vê-los “crescer entre o povo”. E foi precisamente contra os causadores subalternos da turbulência que os “prelados”, laicos e eclesiásticos, se aliaram nos concílios de paz, para erguerem a barreira das interdições. A intenção clarifica-se ainda mais durante a segunda fase expansionista das novas instituições pacíficas, que começa por volta de 1015, uma dezena de anos antes de Adalberão e Gerardo intervirem. Pensou-se sustentar a cavalaria com juramentos colectivos. A rede de proibições não mudou. Mas para que fossem respeitadas, obrigava-se ao juramento – como em 1016 em Verdun-sur-le-Douls ^{208}. “*todos os que são cavaleiros e usam as armas seculares*”.

Todos os cavaleiros. A prática de tais juramentos teve um efeito decisivo. Reuniu, num corpo único, todos os portadores de espada, agora isolados da massa do povo, como até então o estavam apenas os príncipes, pelos compromissos tomados, pela moral a que se ligavam, moral específica, ajustada à sua maneira de viver, de agir na sociedade, aos pecados que os espreitavam. Faltava uma palavra para designar os membros desta [Pg. 160] categoria social, muito evidentemente delimitada. À palavra latina *miles* preferiu-se um termo familiar, *cabalarius*, que vinha directamente das palavras pronunciadas pelos laicos nas assembleias, das frases de linguagem corrente, pelas quais comprometiam a sua fé. Os

hábitos de linguagem incitavam o falar destes homens, regidos por uma ética específica, como se se tratasse de uma ordem. Prudente, o vocabulário dos textos que tratam de tais regulamentos hesita ainda em fazê-lo. Mas o certo é que se admitia já que todos os cavaleiros assumissem na sociedade um ofício positivo que os obrigasse a impor, a si próprios, não apenas interdições, mas também deveres. Segundo a *Vida de Géraud d'Aurillac*, esse ofício era o de *pugnator*, quer dizer o ofício que no ministério régio era militar.

Ora, foi precisamente sob a forma de um juramento exigido a todos os cavaleiros que o movimento para a paz de Deus entrou na França do Norte. Chegava pelo vale do Ródano, através da Borgonha. O resvalar do poder capetíngio para sudeste foi muito directamente responsável pela sua progressão até aos países francos. Em 1016, Roberto, o Piedoso, encontrava-se em Verdun-sur-le-Doubs. Calvalgava então pelo ducado. A assembleia efectuava-se no ducado de Chalan, que o seu amigo, o bispo de Auxerre, governava. O monarca aproveitou a oportunidade para se mostrar entre os arcebispos e os abades, na fronteira do seu reino com a Borgonha, nesses confins das grandes áreas políticas onde era de uso reunir tais concílios, em redor das “reliquias dos santos trazidos de diversas regiões [\[209\]](#)“. Em 1024, em Hery, na diocese de Auxerre, ainda na Borgonha, Roberto organizava pessoalmente um concílio deste tipo. Nesse mesmo ano, dois bispos de França, Garin de Beauvais e Béraud de Soissons, imitaram-no; utilizaram o texto do juramento prestado em Verdun para que os cavaleiros da sua diocese o jurassem, modificando-o apenas um pouco, arranjando na mesma um lugar para o rei, garante da ordem. Na província que o Capetíngio ainda conservava em volta de Orleães e de Paris, o seu poder, enfraquecido, não diferia já do de um príncipe, por exemplo do poder que o duque da Aquitânia detinha. Foi pois muito naturalmente que o sistema, elaborado na Borgonha e ao sul do Loire, se estendeu até ao Norte

da França.

Depressa Ademar de Chabanne, nos seus sermões, fez deste sistema uma teoria ^{210}. Cabe aos bispos – disse – proteger os pobres e clero contra forças de turbulência; é sua missão defendê-los, como o apóstolo S. Marcial fazia outrora, instituir a paz de Cristo, quer dizer o reflexo da ordem celeste na terra; que os bispos se apoiem para isso na força que os príncipes seculares ainda detêm; que façam destes os auxiliares da sua autoridade, encarregados de executar o que promulgam. Um tal sistema apoiava-se na tradição gelasiana. Diferia do sistema de que Gerardo se fez o defensor, [Pg. 161] apenas por um maior realismo: a consciência clara que tinha do desmoronar da monarquia. Como em Limoges ou em Chalon, os bispos de Beauvais e de Soissons aconselharam o monarca a basear a paz em juramentos obrigatórios. Não seria regressar às práticas inauguradas por Carlos Magno, quando este obrigava os súbditos a jurarem respeitar a ordem e a não cometer violências contra os pobres? A única diferença estava em que o juramento não se exigia a todos os homens livres: exigir-se-ia agora ao que subsistia, no “povo”, de militarmente activo, portanto verdadeiramente livre – aos cavaleiros. O resto do vulgus, havendo-se tornado verdadeiramente “pobre”, misturar-se-ia aos descendentes dos escravos, formando uma multidão inerte, passiva, a “plebe”, dominada, esmagada pelo novo senhorio e tão totalmente privada de liberdade que não podia imaginar que pudesse ainda comprometer a sua fé, jurando. Podia-se pois manter os juramentos de paz, cuja instituição os bispos de *Francia* propunham em 1024 de acordo com o monarca, pela simples adaptação dos velhos juramentos públicos carolíngios às novas disposições das relações de sociedade. Porque é que, no caso presente, Gerardo atacou com tanta energia, usando, contra os pacifistas, o argumento da trifuncionalidade social? Porque se esforçou ele por instaurar a paz na sua diocese – Adalberão seguiu-lhe o exemplo – de uma maneira diversa, por mandato

episcopal, estabelecendo a trégua de Deus, cuja fórmula talvez tivesse sido invenção sua, mantendo-a em certos limites, garantindo-a com determinadas sanções eclesiásticas e sem suprimir a intervenção de uma justiça pública repressiva?

Se Gerardo agiu assim, foi, antes de tudo, por receio de uma aliança entre os poderosos laicos e a parte evoluída do povo, essa pequena aristocracia do dinheiro, cuja ascensão se adivinhava nas cidades do Norte da França. Uma tal aliança ameaçava directamente as prerrogativas que os condes-bispos detinham nas cidades. Na verdade, esta aliança firmava-se: os senhores dos castelos urbanos, na esperança de consolidarem os seus poderes de justiça e de policiamento, estendiam a mão aos súbditos mais empreendedores do senhorio episcopal que sonhavam com a liberdade e começavam, furtivamente, a unir-se também por juramentos colectivos. No entanto, Gerardo foi, antes do mais, levado pelo que lucidamente observava: essa flexão, cujo movimento pela paz se tornava o assunto dos anos vinte do século XI, e que o inclinava para o que, para ele, como para Adalberão, caracterizava a heresia: a afirmação de uma outra ordem, de uma outra sociedade. De penitência. A informação dada por Raul Glaber é exacta: ao aproximar-se o milénio da Paixão, a aspiração da paz de Deus toma lugar num empreendimento de purificação geral; associava-se à obrigação de jejuar, à repressão do incesto, da poligamia, da fornicção. Justamente antes de reconstituir o discurso do bispo Gerardo, cujo tema trifuncional constitui o preâmbulo, o autor da *Gesta dos Bispos de Cambrai* alude, recordemo-lo, a uma missiva vinda do céu, chamando o comum dos fiéis ao respeito de certas interdições rituais. Nos termos dessa missiva, exprimiam-se os dois erros que tornavam subversivo o [Pg. 162] movimento. Ao impor que todos jurassem, jejuassem e perdoassem as ofensas, ele abolia as diferenças sociais – e até a diferença essencial, a dos sexos, pela atenção que prestava às mulheres, às “vilãs”, que o concílio de

Puy se preocupava já em proteger, às “matronas nobres”, que os juramentos de Verdun e de Beauvais rodeavam de protecção especial; pretendia reunir todos os homens conjurados – conforme cedo o farão nas cidades pelos juramentos da comuna, que derivam directamente dos juramentos de paz – nas fraternidades igualitárias, agressivas, estranhamente parecidas com as seitas heréticas. O outro erro, que os heréticos não cometiam ainda, era tornar obrigatória uma tal conjuração que ameaçava os recalcitrantes de marcharem sobre eles de armas na mão e de deixá-los sem sepultura. Este segundo erro residia na inclinação paradoxal, irresistível, dos pacifistas para a acção violenta; e o perigo maior – Gerardo e Adalberão viam muito claro – era, precisamente, quando se negavam as distinções, as ordens, as classes, libertar a força das reivindicações populares. Quando os bispos, “completamente nus, entoando a ladainha dos nossos primeiros antepassados”, iam para o povo de mão no coração e injúria na boca contra os ricos e os defensores da ordem, não deixariam perceber, demagogicamente, que se poderia destruir o modo de produção senhorial? Estes trânsfugas não dariam a entender que tomariam o partido dos explorados, naquilo que podemos chamar – e porque não? – a luta de classes?

A ordem cluniacense

A terceira vaga, de origem meridional como as outras duas, foi a vaga monástica. Evidentemente, de um certo monaquismo. Havia comunidades de monges em Cambrai, em Laon, implantadas de longa data e submetidas à regra de S. Bento. Gerardo, o amigo do abade Ricardo de Saint-Vannes, e Adalberão, que vivera vários anos da sua juventude na abadia de Gorze, estavam longe de ser hostis ao monaquismo. Viam nele um aliado, um auxiliar, desde que não fugisse do campo de autoridade episcopal, desde que os monges não aspirassem todos ao sacerdócio e formassem como que

uma confraria de penitentes à porta da catedral e se mantivessem na atitude subordinada, submissa, que a teologia dionisiana lhes destinava. Mas, eis que diante deles se ergue um monaquismo de espírito novo. Arrogante, conquistador. Aquele de que, trinta anos atrás, Abbon de Fleury fora o porta-voz, e que agora se encarnava em Cluny, na congregação cluniacense, *a ordo cluniacensis*, cujo fulgor e pretensões começavam a ser notados no Norte da França. Beneditinos sempre, mas interpretando a regra à sua própria maneira e sonhando com outra coisa.

Os Cluniacenses sonhavam com uma sociedade conduzida para o bem, por guias verdadeiramente puros, inteiramente libertos das corrupções do [Pg. 163] século, por “perfeitos”. Por eles próprios. Não já aperfeiçoáveis, como eram os monges aos olhos de Dinis. Pelo contrário, aperfeiçoando os outros. Porque, menos afastados do celeste do que ninguém e constituindo, entre os homens, essa parte peregrinadora e contudo já envolvida no angélico de que fala Santo Agostinho. Os mosteiros cluniacenses queriam formar, na terra, uma colônia do imaterial, a testa de ponte do reino dos céus. Para isso, os monges subordinavam as tarefas da inteligência ao que era, para eles, *o opus Dei*, o “trabalho de Deus” por excelência: o exercício litúrgico. A equipa monástica tinha por função primeira cantar em coro o louvor ao Senhor, identificando-se assim ao coro dos anjos. Pela amplificação da salmodia, a divisão entre o universo do invisível e do visível adalgava-se mais. As basílicas cluniacenses pretendiam ser as antecâmaras do paraíso. Entre esses monges e os clérigos, a distância tornava-se pois tão grande como entre os clérigos e os laicos. Já Abbon o proclamara. Situados ainda mais perto das regiões angélicas, os cluniacenses julgavam-se acima dos bispos e recusavam-se a ser controlados por estes. Reivindicavam a isenção de toda a jurisdição episcopal.

Quando Gerardo e Adalberão tomaram a palavra, há muito que no

reino de França se iniciara o combate pela isenção monástica. Começara cinquenta anos atrás. Primeiro, conduzido por Abbon de Fleury e pelo papado, a quem se aliavam os Cluniacenses. Em 1024, a luta adquirira mais virulência que nunca. O papa Bento VIII, após conversações com o imperador Henrique II, decidira estender a isenção a todos os priorados da congregação, onde quer que se encontrassem. Ora, eles estavam por todo o lado. O abade de Cluny dirigia agora o imenso aglomerado de mosteiros, a que continuamente se vinham agregar novas filiais. Um autêntico reino. Uma invasão. Desde que qualquer mosteiro rural se tornasse priorado cluniacense, criava-se nessa diocese um enclave, lugar fechado, daí em diante, a toda a intervenção episcopal. A expansão cada vez mais acelerada da *ordo cluniacensis* fazia assim esboroar-se, por toda a parte, a autoridade dos bispos, provocava uma dissociação dos poderes regionais, exactamente igual à que a progressiva autonomia dos senhores dos castelos provocava, desagregando o poder dos condes. Exactamente contemporânea. Os prolongamentos do processo da feudalização até ao nível dos castelões e os progressos da isenção monástica constituem as duas fases da modificação capital nas estruturas de comando de que o reino de França foi palco, nos anos vinte do século XI.

O propósito do novo monaquismo pareceu aos bispos tradicionais tanto mais inquietante quanto é certo que estreitas relações ligavam os mosteiros reformados às forças que se libertavam da influência régia. No esforço para afirmar a sua independência, os feudais procuraram, com efeito, apoio nos seus próprios mosteiros. Saint-Bertin para o conde da Flandres, Saint-Aubin para o conde d'Angers, Jumièges, Fécamp, Montivilliers para o duque da Normandia, S. Marcial para os condes de Angoulême, representavam o que S. Dinis, perto de Paris e Fleury, perto de [Pg. 164] Orleães, representavam para os Capetíngios: necrópoles, onde as novas dinastias mergulhavam as suas raízes, locais de celebração litúrgica,

forjas de uma literatura de encómios que ornamentavam a pessoa dos príncipes com as virtudes de que os reis até então tinham tido o monopólio. Pequenos e grandes, os detentores do poder temporal sentiam bem quanto ganhariam em proteger, em enriquecer e em purificar mosteiros privados; que outra instituição teria podido melhor dar-lhes o que, por não serem sagrados, lhes faltava: os carismas, as misteriosas conexões com as forças do Além, indispensáveis então a quem desejava fazer-se obedecer? Para eles, era esse um meio de agarrarem mais firmemente os atributos da soberania. E de terem, também nas mãos, a Igreja da sua província. No Norte da França sobrevivia a ideia de que os cargos episcopais provinham do padroado real. Só se lhe tocava com prudência. Era mais fácil fundar mosteiros, mais fácil ainda reformar os já existentes, instalando neles bons monges e reclamar para eles imediata isenção. Cluniacenses. A concorrência pelo poder secular permitia aos monges desenvolver uma estratégia frutuosa, apoiando-se nos príncipes protectores, a fim de arrancarem privilégios aos bispos, voltando-se para o rei sempre que o protector se tornava incómodo. De início para o rei, ou melhor, no Sul do reino, primeiramente para o próprio Deus. Clamando para Ele, de braços cruzados em volta do crucifixo “humilhado”, deitado por terra e cheio de espinhos, à espera que a cólera do céu recaísse sobre o adversário. Ou então trabalhando para a paz de Deus. A propósito de coisas muito materiais, os abades de Brioude, de Limoges, de Saint-Victor de Marselha e de Cluny haviam-se feito os fervorosos propagandistas dessa paz.

Este jogo político repercutiu-se de maneira muito profunda sobre a vida religiosa da aristocracia laica. Ele visava, com efeito, monaquizar de certo modo os *bellatores*, devendo nós entender por esta palavra os príncipes, conforme fizeram Gerardo e Adalberão. O conluio dos príncipes com os abades, no plano ideológico, é um aspecto da feudalização. Esta convivência apressava na verdade a autonomia dos principados,

empunhando, ao lado da imagem do rei sagrado, rodeado de bispos, a imagem de uma aliança diversa mas também proveitosa para a ordem, para a paz, para o povo. Se o príncipe, que não havia recebido a unção, impunha a si mesmo as abstinências dos monges, se se associava aos seus exercícios principais, não adquiria assim um pouco desse valor espiritual que se pretendia não ser inferior *à sapiencia* e que mais directamente conduzia ao céu? Não se aproximava da santidade, reservada até então aos mártires, aos bispos e aos reis? Como base desta hipótese, existe um texto fundamental, de que já falei: a biografia de Géraud d'Aurillac. Géraud era príncipe. Tornara-se santo porque, tal como os reis, defendera as igrejas e a paz, mas sobretudo porque, como um monge, cantara os salmos e vivera em humildade, em obediência e em castidade. Quem o apresentava assim? O abade de Cluny. E, após ele, os monges de Cluny, retocando o escrito, não falando senão de virtudes monásticas. Em princípios [Pg. 165] do século XI, quantos príncipes, nas rotas de peregrinação, sem armas, vestidos de branco, escoltados por monges e cantando, se preparavam para tornar-se santos como S. Géraud?

Esta pedagogia do laicado, de que os monges reformados foram os iniciadores, desembocava pois na confusão das *ordines*. As pretensões de independência da ordem monástica perante o controlo necessário dos bispos da diocese não era o único escândalo. Era-o também a proposta de uma nova estrutura social. Lembremos Adalberão, quando descreve, com ironia, o mundo às avessas: príncipes sem fazer amor, sem comer carne, sem dormir de noite, mas que se levantariam para cantar. Como monges. Ou como heréticos. E que, ainda por cima, ao fazê-lo, usurpavam um privilégio real. Porque só um laico, o rei, pode tomar o lugar do *orator*. Foi contra esta contestação do privilégio da sagração, do privilégio dos bispos e dos reis que Gerardo se insurgiu – e, mais directamente, Adalberão. O postulado da trifuncionalidade social foi pois bem enunciado também contra os monges,

e precisamente contra aqueles que Cluny fascinava. Enunciou-se na altura em que o monaquismo reformado triunfava.

Triunfava de tudo. E o que era mais preocupante, o rei de França, por sua vez, deixava-se apanhar. Sem se dar conta, o rei tornava-se o príncipe da Ilha-de-França. Acabava por agir como os demais príncipes. Como agira seu pai há muitos anos, antes de ser coroado. Desde 993, Roberto preocupara-se com reformar Saint-Denis. Imaginava proceder como seu pai. Em 1008, no diploma que promulgara a favor da abadia, falava de tal maneira que o tomaram pelo sucessor dos bons Carolíngios – retomara a acção de Carlos, o Calvo, acusando os últimos reis da velha ascendência de haverem desprezado o mártir e haverem deixado a “pompa secular” infiltrar-se entre os monges. Falava como rei – como o fizera em 1006, ao confirmar os privilégios do mosteiro de Fécamp, que não pertencia ao seu “regnum”. Especialmente – e aqui estavam os monges todos de acordo - para proteger os monges de serem pisados pelas forças laicas. Roberto delimitava, em redor de Saint-Denis, uma área de protecção, de imunidade reforçada. De facto, abstinha-se de fazer a mínima alusão à isenção (que acabava de confirmar em Fécamp, fora do seu reino). Todavia, a reforma interna de Saint-Denis fora confiada ao que havia de melhor na instituição monástica, aos abades de Cluny, primeiro Maieul, depois Odilon.

Porquê Cluny, tão afastado? Há ainda que notar aqui esse transvasar da política capetíngia para o sul, para fora dos países francos, do lado da Borgonha. Roberto estava já presente junto de seu tio, o duque Henrique, quando, em 999, foi cedido a Cluny o Paray-le-Monial. Porém a aliança com os Cluniacenses firmou-se quando o rei se apoderou verdadeiramente do ducado. Em 1015, o abade Odilon mantinha a sua acção contra o conde de Sens; no ano seguinte, estava Roberto em Roma, altura em que o papa lançou o anátema contra os violadores dos privilégios cluniacenses. [Pg. 166] Cumplicidade evidente. Dez anos mais tarde, esta confirmou-se; Saint

Benigne de Dijon coloca-se sob a tutela do Capetíngio; este tomava Cluny sob a sua protecção particular; Guilherme de Volpiano, o amigo de Odilon, é chamado a reformar Saint-Germain-des-Prés. Nos meses em que Adalberão se entretinha a limar o seu poema satírico, é claro que o monarca de França, que envelhecia e caminhava a passos largos para a morte, se abandonou às seduições do monaquismo reformado. Fez-se o cordeiro manso cuja memória o monge Helgaud de Fleury celebrará como se se tratasse de um santo, de um monge, agonizando sob o burel, usando as últimas forças para entoar os Salmos. Perturbado, cheio de devoção, despojado completamente daquele pouco de tumulto mas também de eficácia que a juventude alimentava nele. Quando Adalberão utiliza a figura trifuncional, fá-lo contra o “rei Odilon”, o usurpador, contra o novo reino e as novas estruturas em que se vê um abade suplantando os bispos no papel dirigente. Celebremos, uma vez mais, a lucidez do velho prelado. Ele percebia claramente que, para levar a bom termo a reforma da Igreja -cujo fulgurante progresso não atingiria apenas a instituição eclesiástica, mas também o conjunto social – Roma e Cluny, o papa e os mosteiros isentos, haviam-se então, de momento, coligado contra a realeza e os bispos.



O discurso de Adalberão como o de Gerardo foi pois uma reacção. Devemos notar ainda que a polémica em que veio envolver-se se mantinha muito acima dos problemas, digamos políticos, que a organização da sociedade terrestre levantava. O projecto de Cluny, a procura da paz de Deus e a inquietação herética brotavam de uma esperança: a esperança do fim dos tempos. Abbon de Fleury evocara os sinais precursores do milenarismo, ao escrever o *Apologeticus*. Trinta anos mais tarde, a angústia tomara força. E é com justeza que, retrospectivamente, nas suas *Historias*, o monge cluniacense Raul Glaber associa ao milenário da morte de Cristo a

multiplicação das assembleias para a paz, as erupções da heresia, os êxitos da reforma monástica – assim como as tentativas de renovação monumental que, erigindo por todo o lado as novas igrejas, contribuíam para revestir a cristandade do “alvo manto” dos ritos purificadores. As três afirmações que os bispos de Cambrai e de Laon combateram alimentaram-se de visões de uma escatologia dramática. Devemos inscrever os “terrores do ano mil”, em todo o caso a convicção de que estava eminente o retorno de Cristo, entre os estímulos para pregar esta ou aquela penitência. Era urgente que se preparassem para a passagem, se libertassem da mácula, renunciando aos prazeres do amor, à alegria de combater, ao poder que o dinheiro dá, que se alargasse a área da “terra sem maldade”. A sociedade, cujas estruturas se agitavam, parecia infectada pelo mal. Todas as perturbações do momento pressagiavam [Pg. 167] a vinda do Anti-Cristo. Havia pois que rejeitar em bloco o mundo carnal. Porque não é possível “pertencer simultaneamente à terra imperfeita e à terra sem pecado”; estas opõem-se como a ordem e a contraordem ^[211]. Afastar-se, fugir -isso seria caminhar para essas províncias “onde se apagam as relações sociais ^[212]“, essas “distinções” de que fala Gerardo, seguindo o pensamento de Gregório.

As seitas heréticas, as conjuras de iguais ligadas pelos movimentos de paz, os mosteiros reformados, eram outros tantos refúgios, espaços fechados, libertos do pecado. Lugares onde o único poder admitido era o dos mais perfeitos, guiando para uma fraternidade o melhor. Linhas de partida, onde cada um se preparava para a travessia do mar Vermelho, pelos ritos, como a lavagem de pés no grupo herético, ou as procissões que, percorrendo as abaciais e suas proximidades, representavam o êxodo. Os cavaleiros, proibidos de combater cristãos, tomavam realmente a rota, a longa rota de Santiago, de Roma e de Jerusalém. Nos anos vinte do século XI, um dos sinais mais evidentes dos tempos novos foi, sem dúvida, o brusco desenvolvimento da “ordem” dos penitentes- facto que impressionou

Raul Glaber. Uma *ordo*, de há muito circunscrita, classificada pelos moralistas da Igreja, onde precisamente se aboliam todos os atributos do sexo e da força, cujos membros se reconheciam porque peregrinavam, jejuavam, haviam deposto as armas e viviam na continência. Heréticos, peregrinos da Terra Santa – e entre estes, o que maravilhava Raul Glaber, cada vez mais mulheres, ricas ou pobres, monges, enfim: grande agitação, uma evasão. E o sentimento de se integrarem no caminho recto, o desprezo pelos que não o seguem, a vontade de os arrastar contra vontade. Este abalo geral fazia surgir uma outra divisão ternária no género humano, sobrepondo aos adeptos da purificação a pequena elite dos *majores*, dos “perfeitos”, guias da migração, e opondo vigorosamente os brancos aos negros, os puros aos impuros, os que iam para a terra sem maldade aos “homens maldosos”.

Todavia, a corrente não arrastava todos. Muitos ficavam de pés no chão. Menos desejosos de fugir desta vida do que de ordená-la. Pensando que a terra jamais pode deixar de conter o mal, nem deixar de conter o bem. Julgando pois que para a inadiável invasão da desordem também concorriam os que elogiavam a igualdade, crendo os séculos já consumidos, confundindo o Éden com a Jerusalém celeste, orgulhosos, insensatos que se atreviam a julgar-se libertos do pecado e se arvoravam libertos da condição humana, que desejavam ir demasiado longe, demasiado depressa e forçavam a mão de Deus. Pervertendo os simples e levantando sem dificuldade os descontentes contra o rei, contra os bispos, contra os que providencialmente mandam. Entre os homens que então falaram [Pg. 168] e cuja voz ainda escutamos, alguns repetiam: “Os tempos não mudaram; não tentarás o Senhor teu Deus; ninguém sabe o dia nem a hora”. Gerardo e Adalberão estavam convencidos disso. Não temiam o desmoronar do mundo. Esperavam, aguardavam também a passagem, mas tranquilamente, porque, tal como os bispos carolíngios, sabiam que ela se processaria em ordem. Razão por que, ouvindo, como os outros, que se preparava a

derradeira mutação, quiseram proceder de outro modo. Persuadidos de que as pessoas, apanhadas no remoinho da história pelas imperfeições do universo visível, não devem fazer de anjos nem sonhar, antes ordenar-se convenientemente, formar fileiras para atravessarem sem pânico, sem atropelos, as portas da existência verdadeira. Não julguemos os dois bispos mais preocupados com a terra, com o social, com o político do que os seus adversários. A esperança de libertação não os atingia menos e o seu olhar fixava-se também nas perfeições do céu. Mas achavam-nas hierárquicas, monárquicas. Resistiam pois asperamente a concepções que, vindas do sul como tantas modas incongruentes, não eram somente a franca heresia – porque então tudo seria mais simples, bastaria a fogueira; ideias que se apoiavam também em tradições veneráveis, beneditinas e romanas, que também se fundamentavam em Gregório, o Grande. Perante a intrusão, que tinham por subversiva, Adalberão e Gerardo agarraram-se ao que outrora, no tempo de Carlos Martel, salvara a cristandade latina de um outro perigo, surgido do mesmo ponto do horizonte: a invasão sarracena. A ancoraram-se na sua nação, a nação franca, o povo eleito, acomodaram-se eles próprios atrás dos reis, parisienses, Carlos, o Calvo, Clóvis, e atrás de Dinis, o seu protector privilegiado. Contra as propostas de fusão, de confusão, fundindo, confundindo “ordem” e “condição”, como se fundem as vozes no cantochão monástico, esses músicos, esses polifonistas propunham harmonizar – como Gerberto de Reims, seu condiscípulo e seu mestre que, outrora, se aplicara a distinguir, no monocórdio, os tons, os meios-tons, os quartos de tom. Convidavam à distinção lógica, à “mercê” das diferenças. Entre o homem e a mulher, os chefes e os súbditos, os velhos e os jovens. E foi assim que a sua demonstração os levou a marcar, logicamente, mais uma diferença: entre os homens que oram, os homens que combatem e, por fim, os homens que cultivam a terra.

A sua palavra respondia a outras palavras. Para que ela fosse

convigente, não era apenas necessário que fosse melhor construída, mais fiel ao ensino das Escrituras e dos Padres. Devia ainda ajustar-se àquilo que, justamente, mudava nas relações concretas da sociedade e que tornava necessário o renovar do discurso ideológico. O sistema onde aparece a figura trifuncional permitiria julgar melhor as primeiras manifestações, frementes, do feudalismo? Para arriscarmos uma resposta, devemos tentar ver, sob um outro ângulo, o que realmente se agitava, tomava lugar: a revelação da feudalidade. Uma revolução. **[Pg. 169]**

[Pg. 170] Página em branco

III – A REVOLUÇÃO FEUDAL

Dispomos de uma outra “fonte” -como nós, historiadores, dizemos –, fonte cada vez mais abundante na passagem do ano mil, reavivada também pelo progresso que atinge todas as coisas; sem dúvida não se escrevia agora mais, mas conservavam-se, melhor que antes, o que se escrevia. Falo das actas redigidas para estabelecer-se direitos, falo das *cartas*, das *notícias* onde se fixou a recordação de um acordo, de um julgamento, de uma transferência de poder. Textos esses que não relatam sonhos, projectos, utopias. Decifrá-los, é deixar o campo do imaginário, das esperanças e da desculpa-o campo onde se implanta a proclamação da tridivisão de acordo com a vontade divina – para explorar o terreno, não digo do “real”, porque as representações mentais não deixam de ser realidade, mas da vida concreta. Soerguer o véu ideológico, ver o que se passava na aldeia, no castelo, na família. Tais documentos formam o material de uma sociografia retrospectiva – o único material acessível com que penosamente se revela uma arqueologia da cultura material, na França ainda balbuciante.

Os documentos desta espécie dão-nos uma imagem menos deformada do vivido. Digo “menos”. Porque esses textos não escapam por completo às pressões da ideologia dominante. Nem que fosse simplesmente pelas dificuldades da escrita. Transmitem-nos palavras. As palavras das *Gesta*, do *Carmen*, palavras latinas: as únicas também que nessa época se traçavam nos pergaminhos. Os escribas que se aplicavam a compor cartas deviam pois também traduzir; procurar equivalências para as palavras pronunciadas nas assembleias, amplas ou restritas, onde se procedia à transmissão de direitos, à regulamentação dos litígios. Os redactores eram mais ou menos hábeis em fazê-lo. Alguns contentavam-se com mascarar sumariamente os vocábulos vernáculos; outros, pedantes, esforçavam-se por descobrir, na linguagem dos poetas, termos pomposos que pudessem corresponder-lhes.

Eram todos prisioneiros do formalismo, forçados a acomodar a inovação no quadro das fórmulas tradicionais. Havia, por [Pg. 171] isso, dois tipos, distintos, de escrita. O da *sapiencia*, da linguagem ideológica, mais próxima dos textos sagrados; e o dos documentos de arquivos, inclinando-se para a linguagem falada. Mas eram muitas vezes os mesmos homens quem manejava as duas linguagens. O autor das *Gesta dos Bispos de Cambrai* e das actas do sínodo de Arras foi certamente chamado a redigir cartas. Empregava sempre o mesmo vocabulário, em registos diferentes, onde as mesmas palavras não significavam forçosamente a mesma coisa. As conotações de *miles* ou de *servus* não eram forçosamente idênticas no poema de Adalberão e numa carta de doação passada pelo *scriptorium* de Laon. Sem dúvida, este vaivém tendia a levar à unidade e à simplicidade o campo semântico. Para esses intelectuais, as palavras continuavam a ser polissêmicas, mudando imperceptivelmente de significado conforme repetiam o eco dos versículos da Escritura ou o dos debates judiciais. Dispersão de sentido que nos obriga, também a nós, à *discreto*, a distinguir com cuidado as diferenças.

Estas palavras armazenadas, não nas prateleiras das estantes, mas nos baús onde se guardavam os pergaminhos garantes do direito, serviam também para classificar as pessoas. Com um fim prático, não para teorizar. Tinham sido escritas para serem lidas provavelmente nas assembleias de arbitragem, ou para reavivar, se tal fosse necessário, a memória das testemunhas que as repetiriam perante os juizes. Os redactores das cartas e das notícias julgavam pois de utilidade, senão indispensável, definir a posição social dos contratantes, dos seus parentes, das garantias que haviam apresentado, da personagem que dera a sentença, dos homens presentes ao acordo e para isso reunidos para escutarem as fórmulas, verem os gestos que estabeleciam o acordo. Toda esta gente devia ser “arrumada” em graus de uma escala de poderes, que seria reconhecida pelas instâncias judiciais

que talvez, um dia, a lessem.

Esta classificação podia manifestar-se de diversas maneiras. Ou enumerando os assistentes segundo uma ordem hierárquica, a das precedências respeitadas, a das procissões rituais, esses desfiles, que, comumente, na altura das cerimónias públicas, apresentavam ao olhar a organização social sonhada. Ou então classificando tal ou tal indivíduo com um título emblemático do seu estatuto. Observar estas disposições, descobrir estes qualificativos, permite reconstituir o sistema de uma taxinomia social. Não devemos esquecer que se trata de uma imagem instituída, da ideia que havia das relações sociais num certo meio, o dos escribas e das gentes de justiça. Esta rede de distinções impunha-se, na medida em que podia passar por imutável, tanto quanto a lei deve ser. Respeitável, respeitada, porque fiel ao uso antigo. Isto faz com que os modos de classificação que descobrimos neste género de textos sejam naturalmente conservadores, e contenham uma quantidade de formas remanescentes. Muito menos simples que a linguagem dos literatos e que o enunciado dos teoremas ideológicos, essas expressões da legalidade prolongavam a sobrevivência de quadros caducos. A sua rigidez tornava-as insensíveis ao [Pg. 172] que, no corpo social, é movimento. Durante muito tempo o dissimulou. Contudo, porque esses escribas serviam a prática, deviam acabar por curvar-se às modificações das relações de sociedade. Em certos momentos, tais modificações tornavam-se de tal modo inquietantes, tão bruscas, que as fórmulas habituais – como as configurações habituais da ideologia – se mostravam inutilizáveis. Havia então que encontrar outras palavras. A invenção tomava audácia quando o instrumento judicial, quando o pequeno grupo dos escribas era, ele próprio, afectado pela transformação, quando as actas, por exemplo, não eram redigidas por profissionais, mas por amadores. Ora isto passava-se precisamente no tempo de Adalberão e de Gerardo. Em todas as províncias onde os

historiadores observaram de perto tais fenómenos, descobriram em França como que um desenvoltura do vocabuário social durante o segundo decénio do século XI. Nesse tempo, as reuniões onde se afirmava o direito mudavam de natureza; de públicas que eram, tornaram-se privadas, domésticas; a escrita teve pois que registar propósitos novos. Em Verdun-sur-le-Doubs, em 1016, sabemos que os homens de Igreja, encarregados de anotar os termos dos juramentos de paz, quiseram fixar exactamente as palavras ouvidas; para designar os cavaleiros, preferiram *caballarius a miles*.

A sociedade “feudal” revela-se, aos nossos olhos, pela inovação deste vocabulário. As fórmulas em desuso são por fim abandonadas; a cortina estendida sobre a realidade social desde a época carolíngia rasga-se, usada até à trama, desvendando as autênticas roturas, o jogo de forças de há muito activas, mas que se desenvolveram até então em privado, fora do campo legal e acerca das qual nada sabíamos. Revelação para o historiador, que data a revolução feudal a partir desse momento. Mas também revelação para os contemporâneos, forçados a admitirem que, decididamente, já nada era como dantes. Estupefactos. A súbita deriva dos formulários tornava-os conscientes de uma desordem que importava esconjurar rapidamente, com grande reforço de construções ideológicas. Contudo, era preciso que estas tivessem em conta o que, subitamente, se introduzia e que, por isso mesmo, se oficializava no hieratismo da escrita, de todas essas palavras que há muito se usavam para constituir um dote, para partilhar uma herança, submeter-se a uma arbitragem, promover a paz, coisas que até então não se julgavam dignas de serem escritas e que agora já não se hesitava em transcrever cuidadosamente, latinizadas, para as folhas dos pergaminhos.



Revelação? O que é pois a sociedade “feudal”? Evidentemente, há

que ler e reler o admirável trabalho de Marc Bloch. No entanto, esse trabalho suscitou tantas e tão fecundas investigações que a maior parte do que sugeria há perto de quarenta anos tem de ser rectificado. Assim, já não é possível considerar aquilo a que chamamos feudalismo como [Pg. 173] tendo saído por completo das regiões entre o Loire e o Reno. O Sul foi igualmente fértil. Um sul que começa na Borgonha, no Poitou. Recentes estudos obrigam a reflectir sobre o significado profundo de uma mutação que afecta o conjunto do espaço outrora submetido ao domínio carolíngio.

Aquilo que vemos bruscamente mudar no poder na ideia que dele se tem procede das transformações do modo de produção. Extremamente lentas, imperceptíveis. Estimuladas século e meio ou dois séculos antes, destruindo lentamente um sistema de relações que se fundava na guerra e na escravatura. Outrora, em cada Primavera, os monarcas francos levavam o seu povo ao combate, à pilhagem; todos os Outonos, os cativos e o espólio apanhados na aventura sazonal eram divididos entre os chefes de bandos e os guardiões dos santuários; era por intermédio destes que o povo aproveitava também. A actividade militar, predadora, primordial, estabelecia os cinco graus da hierarquia social. No cimo estava o rei; a seguir, os seus subordinados, os “primeiros” (*primores*), reunindo sob a sua bandeira os combatentes de uma província; abaixo deles, a cavalaria, ferro de lança da ofensiva, reunindo os guerreiros por excelência (*milites*) que um emblema, a espada e o boldrié, distinguia do *populus*, da massa dos homens livres; portadores de armas, menos nobres, estes tomavam parte nas expedições e nos seus proveitos, mas de mais longe, parcialmente; excepto quando a acção mudava e o inimigo levava a melhor, ameaçando então por sua vez o território; nessa altura, todos eram mobilizados. Na parte inferior da escala vinham, enfim, os escravos (*servi*), totalmente excluídos da actividade militar. Esta organização do corpo social, de organização pública, afirmava-se com pleno vigor quando os contingentes se reuniam no

começo da campanha e enquanto esta durava. Durante as estações mortas do combate, viam-na reviver periodicamente nas assembleias judiciais: o exército voltava a formar-se aí, igualmente convocado e dirigido pelos delegados do poder régio, mas ocupando-se agora de obras de paz, não usando armas mas palavras, convertido em instrumento de pacificação interna. Dirigido contudo agora para tarefas locais. Longe do monarca, os poderosos de cada região sentiam-se de mãos livres, em sua casa. O que, no Verão, havia de público na sua autoridade, quando o rei, chefe da guerra, a controlava, suspendia-se, confundia-se no Inverno com outras práticas, estas familiares, privadas, com uma outra disposição das relações de obediência que, de cima para baixo da hierarquia, desde o paço real às mais humildes cabanas aldeãs, submetia inteiramente, fora de toda a intervenção real, ao chefe de família, toda a sua parentela pelo sangue, pela aliança ou pelos ritos de adopção, os “alimentados”, os seus servidores, os seus dependentes, os seus escravos. O cenário do verdadeiro poder já não era o exército mas o grande domínio, o vasto conjunto de campos e de pradarias, objecto de exploração muito extensiva, fonte de produção [Pg. 174] muito secundária, porque a população, pouco numerosa, tirava ainda a maior parte da sua subsistência dos espaços incultos e porque os lotes do espólio de guerra, os proventos das pilhagens exteriores destinavam-se ao luxo, às festas, ao tratamento dos mortos, ao serviço de Deus e aos santos protectores.

Ora acontece que, durante o século IX, tendo-se dilatado imensamente o império carolíngio, e ficando consideravelmente afastadas as áreas propícias à rapina, os povos conduzidos pelos Francos deixaram de ser conquistadores. A ideologia política adaptou-se a esta situação de facto. Chegou-se a representar o monarca como *o rex pacificas* e o Estado que este regia como uma “visão de paz”. Este Estado não tardou a tornar-se, por uma total reviravolta, o objecto de agressão externa. Obscuramente, entrou

então em acção um movimento que voltou para o interior todo o sistema militar, quer dizer, o gosto de tomar pela força, as depredações (*praeda*). Nos dias bons viam-se, como era hábito, os cavaleiros cristãos reunirem-se sob a bandeira de um chefe prontos para a pilhagem, de espada à cinta; mas não partiam a reunir-se em volta do rei; saíam de mil covis, castelos espalhados por todo o lado, construídos para deter os invasores. De princípio foi contra estes que combateram, defendendo o país. Mas quando as vagas de incursões se espaçaram, durante o século X, nem por isso depuseram as armas: prosseguiram as suas expedições de rapina. Só a presa mudou. Aquilo que, uma vez por outra, exigiam aos pagãos começaram a exigí-lo, no intervalo de duas sortidas, à “plebe”, ao “povo” desarmado. Passado o ano mil, limitavam-se, no reino franco, a pilhar este, e tanto mais facilmente quanto o monarca já não era capaz de refrear-lhes a veemência e a rapacidade. No tempo das *Gesta* e do *Carmen*, o problema político e social mais grave foi o que esta mudança levantou – essa chaga, essa calamidade, cujos agentes se manifestam sob dois aspectos: antes de tudo, os castelos – a arqueologia judiciosamente elaborada, na Provença como na Normandia, mostra-o bem – cada um, o de Cambrai, os que o rei Roberto proibiu fossem construídos perto de Cluny, todos os que nessa época se erigiram; por outro lado, as multidões de guerreiros devoradores acampados nessas fortalezas, considerados defensores do espaço circundante contra os “homens ruins”, mas na verdade esquadrinhando-o, ocupando-o. Pequenas guarnições autónomas, fugidas a todo o controlo. E aqui está o aspecto político; fragmentara-se o poder; o único eficaz é o da castelania; eis porque, depois de 1028, no rodapé dos diplomas régios, os nomes dos chefes dos castelos e os cavaleiros seus companheiros substituem os nomes dos condes e dos bispos. Homens de guerra que vivem no país, sangrando-o, forçando os camponeses, livres ou não, a produzirem cada vez mais, a fim de facultarem, pelo seu labor, os prazeres da vida a que os combatentes

profissionais não renunciavam, para satisfazerem o gosto aristocrático do luxo e do esbanjamento, que já não pode alimentar-se nas raízes exteriores. E este é o aspecto económico. [Pg. 175]

Tal é a mudança que o vocabulário dos redactores de cartas e de notícias deve dar conta em finais do século XI. Um título, a palavra *dominus* (que outrora só se aplicava a Deus, ao rei, aos bispos, mas do qual, durante o século X, os condes se haviam também apropriado) qualifica agora, no reino capetíngio, as centenas de chefes de bandos, cada um senhor de um castelo. Porque, efectivamente, se tornaram os senhores da guerra e da paz. Os laicos, a que os cartulários chamam *domini*, são os *bellatores* de que falam as proclamações ideológicas: os homens que detêm a parte militar do poder, da *potestas*. Os chefes dos castelos apoderaram-se desta coisa divina, real. E a palavra latina *potestas*, nas cartas, serve agora para designar muito simplesmente o organismo que se substituiu ao grande domínio, para tornar-se o panorama máximo das relações de produção: o senhorio. Um território; a fortaleza é o seu centro e a sua guarda; todos os que o povoam ou o atravessam e que, normalmente desarmados, não cooperam de maneira directa em defendê-lo, ficam sujeitos ao senhor da terra, ao seu poder “banal”, ao seu poder de obrigar ao serviço militar, entregues às suas exigências, explorados sob o pretexto de pagarem a paz que procuram. Os “vilões”, os “rústicos” ali estabelecidos, os “forasteiros”, os estrangeiros de passagem, pagam-lhe o que resta das velhas contribuições régias, satisfazem as multas que chovem sobre eles ao mínimo delito, as peagens; como não se batem, alimentam os que o fazem por eles; juntam-se em grupos os sujeitos às corvéias, sempre que é preciso reparar as paliçadas ou os fossos; protegidos, julgados, punidos, entregam periodicamente qualquer coisa como um resgate, essas várias exacções a que certos textos, euforicamente, chamam “presentes”, os supostos frutos do seu reconhecimento. Essas exacções são os “costumes”. O próprio

monarca os exige na proximidade dos castelos que possui ainda; em 1008, Roberto, o Piedoso, cede aos monges de Saint-Denis as que costumava receber dos camponeses das suas terras. O que se revela no início do ano mil, no género de documentos que estou a referir, é uma nova fórmula do “modo de produção”, como alguns dizem. Será preferível não lhe chamar feudal-o feudo nada tem que ver aqui – mas senhorial. *A potestas*, o direito de receber, numa área de ocupação militar, constrói-se, com efeito, sobre o senhorio, a *potestas*, o direito de apropriação numa área de ocupação militar, e não já sobre a rede de obrigações de rendeiros ou de escravos de um grande domínio. Terei razão ao falar de revolução? Claro que ela se deu, a ritmo muito lento. E somente discernimos o seu fim, quando o sistema de exploração que constitui a sua chave deixa de ser oculto, disfarçado e toma regularidade, legitimidade. O que no limiar do século XI penetra nos costumes, quer dizer no direito – e que por isso observamos – não é mais que o conjunto de exações que pesavam sobre o povo, quando os seus chefes não estavam em guerra, e de que os soberanos carolíngios se esforçaram, sem êxito durante séculos, em o aliviar: a opressão dos [Pg. 176] “pobres” pelos “ricos”. Os monarcas anteriores conseguiram mitigá-la, distribuindo às mãos cheias os *primores* que com eles iam apanhar fora do reino. O monarca do século XI já nada tem para dar. Resta-lhe pois deixar que os “sires” tirem. Ele próprio tira onde pode. *A imbecillitas regis* não é senão isso.

A irresistível transformação das relações de produção teve vastas consequências. A avidez dos homens de guerra determinou a intensificação do trabalho rural, a valorização das terras virgens, o aperfeiçoamento das técnicas agrícolas -por exemplo, a extensão da cultura da aveia para abastecer a cavalaria. Não é proibido pensar que os novos senhores, conscientemente ou não, favoreceram o crescimento populacional, pois que, a seus olhos, o capital agora mais rentável já não era a terra, mas os

trabalhadores. Toda esta evolução rompeu também as divisórias que, na Alta Idade Média, proibiam ao poder público que se imiscuísse nas terras familiares, nas “*mansas*”, nas casas: o chefe do castelo e a companhia dos seus cavaleiros não se importavam com tais obstáculos; queriam explorar, como os outros detentores, as pessoas que formavam a “família” alheia, escravos, servidores, protegidos, clientes.

Tudo isto influiu, de três maneiras, na ordenação social. Primeiro, apagando progressivamente o que, entre os camponeses, distinguia os proprietários dos rendeiros – a liberdade de exercer a escravatura. Submetidos às mesmas exigências, muito mais pesadas que os antigos serviços, todos os aldeões e “vilões” se confundiram. Neste campo, acabaram as tradicionais clivagens. Acusaram-se, pelo contrário, as diferenças entre os laicos e as gentes da Igreja – estes lutando encarniçadamente para fazer admitir que a função que desempenhavam, tal como a que os especialistas da guerra assumiam, os isentava de toda a exação, os isentava dos “costumes”. Último efeito e o principal: traçou-se, entre a sociedade, uma fronteira, fundamental, em função de um critério: o porte de armas. Separaram-se assim do “povo” não apenas os “ricos”, os “sires”, os *bellatores*, de que só restava um punhado, mas também toda a turba dos seus “ministros”, auxiliares armados com a sua força: os cavaleiros.

Estes guerreiros constituíam, em redor de cada castelo, a sua guarnição, por turnos ou todos juntos nos momentos de perigo, como a domesticidade do *dominus*. São seus subordinados, ligados pelos laços da vassalagem – foi também nos anos vinte do século XI que as instituições feudo-vassálicas se organizaram em sistema, no Norte da França (mas, naquilo a que se convencionou chamar feudalismo, o feudo representou sempre um elemento muito marginal). Fiéis, dedicados *ao senior* como o eram, desde os jovens aos velhos, em qualquer domínio. É preciso ver

nestes cavaleiros vassalos os agentes da exploração senhorial. O seu destemor ajudava *o sire* a dominar os vizinhos, seus concorrentes, a estender o mais possível a área da sua fiscalidade, a impor-se como guardião largamente recompensado dos domínios das igrejas. O papel destas guarnições de cavaleiros foi decisivo ao longo de toda a fase bélica, na rivalidade pelos proveitos [Pg. 177] do novo poder, que atinge o seu paroxismo entre 1020 e 1030; já mostrei de que forma tal rivalidade, opondo o chefe do castelo ao bispo, em Cambrai, tinha provocado o discurso de Gerardo sobre a paz e a ordem. Mas foram também os cavaleiros que, não sem dificuldade, pelo medo que inspiravam, forçaram o campesinato a dobrar-se ao jugo e a desempenhar a nova função laboral, de trabalho produtivo que o poder lhe atribuía.

Pierre Bonnassie ^[213], a propósito da Catalunha, descreveu, longa e justamente, esta “tomada de condição” dos agricultores. Mostrou o verdadeiro papel das “cavalgadas”; periodicamente, o esquadrão de cavalaria, chefiado pelo guardião do castelo, patrulhava o pequeno principado, o “distrito” da fortaleza – mais uma palavra que fala de repressão -,

numa terrífica exibição de força, cuja finalidade era reavivar, entre os camponeses, esse “temor” que Isidoro de Sevilha havia dito ser verdadeiramente salutar; porque impede os súbditos de pecar, incita os rendeiros a pagar os impostos. A cavalaria encarnava a opressão. Nunca saberemos o que pensavam os rústicos. Porém os eclesiásticos, cujos domínios, quando não as pessoas, sofriam as exacções dos senhores laicos, denunciavam então à porfia os cavaleiros como agentes do maléfico, responsáveis pelas “rapinas”, pelas “depredações” que eram, a seus olhos, os “costumes”, tudo aquilo com que se engordavam os senhores banais.

Estes não exploravam os companheiros de armas. Muito pelo contrário, partilhavam com eles os frutos da exploração. Para não vermos

“amigos” afastarem-se deles, como eles próprios se haviam afastado do rei, depois dos príncipes, os *domini* tinham de ser generosos, tinham de dar. A sua autoridade media-se pela sua generosidade. Virtude máxima, indispensável, dos dirigentes. O que os cavaleiros tinham forçado os camponeses a entregar chegava para armá-los, vesti-los, regalá-los, alimentava a festa ininterrupta que todo o *dominus* devia manter em volta da sua pessoa. Tal como o seu senhor, os cavaleiros beneficiavam do direito de habitação, de alimentação, eles e os seus cavalos, nas cabanas dos vilões, quando à compita os visitavam, ficando ali um ou dois dias. Recebiam a sua parte dos presentes que os súbditos, em fila indiana, levavam ao castelo pelo Natal, pela Páscoa e pelo S. Maninho. Tirando com uma das mãos e recebendo com a outra, a cavalaria constituía, nos mecanismos da economia senhorial, a peça fundamental, o eixo do sistema de exploração.

De onde vinham esses executores? Não o sabemos muito claramente. Quantos domésticos havia entre eles, escolhidos pela coragem e a destreza na cavalaria? Quantos aventureiros saídos do nada? A equipa reunia sobretudo – segundo parece – os proprietários fundiários mais ricos do [Pg. 178] território defendido pela fortaleza, abastados bastante para se equiparem, com tempo livre bastante para deambularem; ou, muito simplesmente, seriam herdeiros dos *milites* do exército franco, cavaleiros, cingidos de boldrié que, já no tempo de Hincmar, formavam a parte substancial daquele. Vinte ou trinta vezes mais numerosos que os “sires”, que os “grandes”, que os “ricos homens” de quem eram vassalos e associados, a quem serviam, esperando em troca ser gratificados pelos seus serviços, formavam, com aqueles, a classe dominante do laicado. No entanto, mantidos abaixo dos senhores do seu feudo, subordinados. Dois extractos sobrepostos constituíam assim a aristocracia – e foi desta estrutura que, usando novas palavras, os redactores das cartas tentaram dar a explicação. Outros termos foram pois introduzidos ao lado dos *domini*,

proceres, *princeps*, que designavam os chefes. Os escribas tactearam, escolheram por um momento *mobilis*, mas o vocábulo era demasiado vago, e *caballarius*, mas este estava muito próximo do termo vulgar. Em todo o caso, evitaram o uso de *bellator* ou de *pugnator*. Finalmente impôs-se um título, a partir dos finais do século, na região de Mâcon, e alguns anos mais tarde, talvez a norte do Loire; em todo o caso bem instalado na *Francia* e na Lotaríngia, em 1025: o termo *miles* ^[214]. Logo carregado, pelos escolásticos que o empregaram, de um sentido fortemente pejorativo. *Militia*, *malitia*; a cavalaria que surgia bruscamente na boca da cena política, que dir-se-ia o agente da mutação que se deu – é preciso que nos convençamos de que se deu- irremediável, destruidora, não era bem a guarda avançada dos exércitos do mal?

De facto, as instituições da paz de Deus foram forjadas contra ela pelos prelados e os príncipes, pelos bons *bellatores*, amigos dos monges mais puros e que sonhavam tornar-se os responsáveis pela *ordo*, em vez do rei, que periclitava. Nos primeiros tempos, e até cerca de 1020, a ideologia da paz de Deus foi abertamente antimilitarista. Para reprimir a turbulência, ela pretendeu aprisionar uma das duas camadas da aristocracia laica, a mais densa, a inferior, num sistema de constrangimento moral de que os “prelados”, espirituais e temporais, seriam, de mãos dadas, os garantes. Mas tal ideologia não foi, de forma alguma, anti-senhoria. Porque os dirigentes da Igreja eram, eles próprios, *domini*. Possuíam fortalezas; e esses castelos guarnecidos por *milites*, de quem os bispos e os abades recebiam a homenagem e que mantinham pela fidelidade – o compromisso de fé dos “cavaleiros lotaríngios”, que Gerardo de Cambrai tentou impor ao castelão seu rival para acabar com as suas invasões. Através destes guerreiros, os senhores eclesiásticos recebiam exações dos rendeiros de um território, exações que, embora pretendessem o contrário, [Pg. 179] não pesavam menos que as exações dos laicos. *Oratores e bellatores* eram “poderosos”.

Ocupavam uma posição idêntica nas relações de sociedade. A princípio foram cúmplices. Mas na concorrência ao poder e aos seus benefícios que se exacerbava à medida que o rei se mostrava menos capaz de manter o equilíbrio entre os rivais, a aliança desfez-se. No Norte da França, esta ruptura tornou-se patente durante o terceiro decénio do século. Para conservar o direito de explorar os próprios súbditos, os altos senhores eclesiásticos entraram em combate contra os chefes de guerra, usando armas que manejavam excelentemente. No campo social, dirigiam a sua própria estratégia pela palavra.

Formaram uma frente comum. Acabaram mesmo por esquecer o que os dividia e, especialmente, a questão da isenção monástica. Retomando as muito velhas teses gelasianas, clamando bem alto a superioridade do espiritual, lembrando os privilégios prometidos pelos reis a todos os servidores de Deus. A aspereza do conflito obrigava que estes se apresentassem unidos. Foi assim que as cláusulas da paz de Deus, que durante um quarto de século só diziam respeito ao clero, colocaram, após 1015, monges e clérigos no mesmo plano. Foi assim que muitos padres se esforçaram por atingir a pureza monástica, enquanto que, cada vez mais numerosos, os monges desejavam aceder ao sacerdócio. Perante os “tiranos” que ameaçavam o património terrestre de Deus e dos seus santos, a ordem sacerdotal e a ordem monástica lutaram juntas pelas liberdades da Igreja, tal como se uniam, numa igual recusa do carnal, numa igual participação no sacrifício eucarístico, para fazerem frente à contestação herética.

Isto levava-os a atirar em bloco, para o lado do mal, todos os laicos que brandissem a espada, a não ver já diferenças entre os cavaleiros e os senhores de quem eram os auxiliares, entre os *milites* e os *bellatores*. Esta confusão, vemo-la nós, os historiadores, enunciada formalmente, pela primeira vez, no concílio de Limoges, em 1031, onde se apelou para que a

cólera de Deus “caísse sobre todos os cavaleiros, as suas armas e os seus cavalos”, e onde a mesma maldição foi lançada contra os “príncipes da cavalaria” que não obrigassem os guerreiros a respeitar a paz. Mas já em 1025, o cónego de Cambrai, ao escrever, ditado pelo bispo, não pensava de modo diverso quando designava o castelão Gautier e o seu amigo, o conde da Flandres, como *raptores*, julgando-os culpados da falta específica da cavalaria-a rapina.

Confundir, no pecado, os “príncipes” e os seus sectários, era exigir-lhes os mesmos deveres, impor-lhes as mesmas regras morais, estender pois a todos os *milites* obrigações que até então incumbiam somente aos *bellatores*. Era exortar cavaleiros e príncipes, por um lado a protegerem os pobres e, por outro a participarem nas liturgias. Era propor a todos o exemplo do conde Géraud d'Aurillac. E, ao mesmo tempo, a Igreja começava a sonhar desviar a pouco e pouco a turbulência dos que usavam espada para o exterior do povo cristão, para a guerra santa, mandá-los [Pg. 180] combater do lado de S. Tiago de Compostela ou de Jerusalém e, reavivando a recordação de Carlos Magno, da bela época, do tempo em que as pilhagens não afligiam os camponeses mas os pagãos, transformar os homens de presa em heróis da boa causa, os soldados do mal em cavaleiros de Cristo. Isso constituía um meio de atenuar o perigo de que a cavalaria era naturalmente portadora, como também de situar esta num sistema de valores, de legitimar os seus privilégios, de justificar a posição que ela ocupava nas relações senhoriais de produção.

A disputa pelos proveitos do senhorio acabou assim por acentuar a divisão da classe dominante em dois corpos: de um lado, os clérigos e os monges que, pelo facto de orarem, escapavam às taxas devidas aos poderes temporais; do outro lado, os cavaleiros que, pelo facto de promoverem o bom combate, tinham direito de recebê-las. Vantagens que os primeiros devem à pureza e os outros à valentia. Caso, por conseguinte, de moral:

irresistivelmente, estes dois corpos surgiam como duas ordens, no sentido ético do termo. Porém, achavam-se separados pela mais viva rivalidade. Daí a intervenção de um terceiro comparsa. A estratégia dos senhores de Igreja impunha pôr à frente, atraindo-o para o seu lado, apoiando-o, apoiando-se nele, esse outro actor: o povo camponês. Clérigos e monges pretenderam lutar pela sua “liberdade”, quer dizer lutar para o libertar da sujeição senhorial. Proclamaram que no seu senhorio se vivia melhor; de facto, gerido mais regularmente, esse senhorio mostrava-se talvez mais exigente. O povo passivo. Porém chamado, no sistema global, a ver que lhe atribuíam um papel, obrigações específicas, a tomar, também ele, lugar no sistema de valores. O valor popular foi tão redentor quanto a pureza e a valentia, a pena corporal, os sofrimentos que o trabalho impõe. *Dolor, labor*. Sendo a função dos puros orar pelos outros, a dos valentes arriscar a vida para protecção de todos, a função destes homens, cujo valor consistia em fatigar os braços, foi, com o suor do seu rosto, ganhar o pão de outrem. Oferecendo esse sofrimento em troca da salvação da alma e da segurança dos corpos. Justificando-se. Mas também justificando o modo de produção senhorial.

Como é que se traduzia, no vocabulário das cartas e das notícias, o que se transformava a este nível do edifício social? Tal vocabulário adaptava-se, enfim. Eram eclesiásticos quem o manejava. Procuraram palavras para designar, e muito especialmente nas listas de testemunhos, os que não eram, como eles, gente de Igreja, nem cavaleiros, e entre os quais se ia apagando a distinção entre a servidão e a liberdade. *Pauper* não convinha muito bem: evocava demasiada passividade. Os escribas hesitaram, escolheram *agrícola*, porque o trabalho dos campos provocava então todo o progresso; ou então *villanus*-era assim que os senhores chamavam àqueles cuja força exploravam. *Rusticus* conheceu sobretudo o seu favor. Não escolheram *laborator*. Sem dúvida, procurando bem, acabaríamos por descobrir este termo, aqui e ali, nalgumas cartas escritas na

França central, entre o Limousin e o Delfinado. Aplica-se ele à parte [Pg. 181] melhor equipada do campesinato, quando aparece pela primeira vez no cartulário da catedral de Mâcon, numa acta lavrada no ano de 928. Cem anos antes da redacção do poema de Adalberão. Porém, na época desta redacção, o vocábulo continua raríssimo, e parece-me bem notável que em 1031-1060, portanto nessa mesma época, no mesmo cartulário de Mâcon, numa fórmula muito semelhante à do século X, e para classificar exactamente o mesmo grupo social, os “melhores agricultores”, aqueles que dispunham de um trem de charrua, o escriba tenha evitado empregar essa palavra. Na França do Norte, no limiar do século XI, quando se instalavam as novas relações de produção, para definir os súbditos do senhorio, os protegidos, os produtores, os explorados, o termo *iaborator* não pareceu convir aos homens encarregados de lavrar as actas e de as transcrever nas compilações.

Os homens que compunham discursos sobre a sociedade ideal – e por vezes eram os mesmos- também não o usaram, apesar da evidente atracção das suas consonâncias com orator e bellator. Certamente, as reflexões que, ante a nova configuração das relações de poder, se preparavam para fazer uso, num projecto de sociedade, do tema das três funções, levavam-nos a empregar, a propósito do povo, vocábulos que significassem a funcionalidade. A partir dos finais do século X, Abbon de Fleury já não se satisfazia com expressões negativas como imbeciles, inerme vulgus, de que os seus antecessores se haviam servido; preferia agrícola. Foi essa a palavra que o secretário de Gerardo de Cambrai empregou. Adalberão e ele usaram, se não o termo *laborator*, pelo menos o substantivo *labor*, do verbo *laborare*; e estes dois termos implicariam nos seus espíritos a ideia de melhoria, de bonificação, de um trabalho eminentemente produtivo, cuja relação com o aperfeiçoamento das técnicas agrícolas, estimulado pela pressão das existências senhoriais, aumentava, mesmo nessa época? Pensariam eles

exaltar, em paralelo com o papel positivo dos oradores e dos bellatores, uma elite camponesa, postada nos pontos avançados do progresso económico? Não o creio. E nem estou convencido de que, no seu tempo, essas palavras fossem carregadas de um tal sentido nas cartas redigidas na França do Norte. Quanto a mim, a sua inserção nos diversos modelos ideológicos propostos pelos eclesiásticos traduziu a percepção do fenómeno comercial, inicial, o movimento das estruturas, o processo de senhoriação, forçando ao trabalho todos os laicos que não fossem homens de armas, obrigando-os a penar ainda mais. “Os que laboram” não são ainda os “proletários” dos tempos modernos, melhor munidos de utensilhagem que os trabalhadores manuais, capazes por consequência de valorizarem, de forma mais eficaz, o jardim do Éden. Como Adão, após a falta, eles estão condenados ao trabalho forçado, à “condição servil”.

O incontestável progresso da economia rural acentuava, nessa época, o contraste entre o ócio e o trabalho; dava consciência – e isto era uma grande revolução das actividades mentais – do papel que a produção [Pg. 182] desempenhava no organismo social, desse sobreproduto do trabalho camponês de que se alimentavam os especialistas dos dois combates, o espiritual e o temporal, os membros das duas milícias. O que no “pobre” do tempo de Hinemar não era mais que passividade toma-se, no tempo de Adalberão e de Gerardo, no “rendeiro”, o “vilão”, objectos dos levantamentos senhoriais, uma actividade proveitosa e necessária. Uma função, pois, complementar das duas funções gelasianas. Mas o estabelecimento de novas relações de soberania deslocara, no espaço social, o exercício da função alimentadora. Outrora, a obrigação de sofrer para alimentar um amo era relegada para fora do “povo”: incumbia aos escravos. Após o ano mil, após a sobrecarga do poder senhorial, todos os “rústicos” passaram a suportar esse encargo. O trabalho é o comum destino de todos os homens que não são guerreiros nem padres. Alguns agricultores poderão

bem pretender-se livres; mas eles são, como os outros, escravizados pelo novo senhorio. Servi – é, no fim de contas, a palavra que Adalberão escolheu para designar os agentes da terceira função.

Quando Adalberão rasurou o manuscrito do seu poema para substituir labor por dolor, deu-nos bem a prova de que labor e os seus derivados evocavam muito menos a fecundidade do trabalho manual do que a sua dificuldade humilhante. Abbon fornece-nos uma outra prova no *Apologeticus*: preferindo a laborare, insudare, um verbo que evoca o suor de Adão, quer dizer o pecado original, esse fundamento da desigualdade, portanto da ordem social, equiparado ao espírito de penitência. Segundo a regra de S. Bento, com efeito – e também a propósito dos heréticos – trabalhar significa renunciar voluntariamente à liberdade, à nobreza, significa descer até à terra, até à condição de escravo, significa humilhar-se. Se Adalberão introduz, no *Carmen*, um *planctus*, uma lamentação sobre o estado dos trabalhadores, não é seguramente com a intenção de criticar, mais uma vez, os monges porque exploram os servi ^[215]. Pois também os bispos não os exploravam? Ele desejava apenas chamar a atenção para essa humilhação. Porque todo o modelo ideológico construído para serviço da classe dominante pretende levar o oprimido a venerar as formas de viver que lhe são interditas e a desprezar aquelas que lhe são impostas ^[216]. Além disso, no intemporal de um sistema de valores que sublima o concreto das relações de sociedade, a humilhação carregava o trabalho de um valor de redenção. A dor do corpo resgatava as faltas. Os camponeses tinham de convencer-se disso; se punham entusiasmo no trabalho, tinham, entre todos os homens, maior possibilidade de serem salvos. Por esta razão, Adalberão verte, sobre a fadiga dos trabalhadores, lágrimas hipócritas. **[Pg. 183]**

No sistema de representação que os bispos da *Francia* imaginaram, a trifuncionalidade, conjugada com os princípios da desigualdade necessária serviu pois, em nome da “caridade”, da reciprocidade de serviços, para

justificar a exploração senhorial. Era preciso que a produção agrícola aumentasse para que os guerreiros e os padres vivessem convenientemente do seu excedente. Isto requeria um acréscimo de forças físicas. Este esforço suplementar foi santificado. Não se esperava de todos os homens, mas apenas daqueles que se achavam dispensados de orar e de combater. Era tanto mais urgente insistir nesta divisão das tarefas quanto, nos anos vinte do século XI, os heréticos propunham pôr toda a gente a trabalhar. Só pensavam no céu; mas entre os que os escutavam, muitos sem dúvida pensavam, antes do mais, na terra; a heresia, ao apelar para a igualdade, alimentava pois a resistência à opressão; unia as vítimas da revolução feudal. Quem falou nas três funções foram senhores, beneficiários dessa revolução; o seu discurso dirige-se aos camponeses: “Trabalhai, esforçai-vos, e entrareis no Reino dos céus”. Se as gentes da Igreja não tivessem que fazer concorrência senão às forças temporais, à turbulência dos cavaleiros, ter-lhes-ia bastado proclamar a binaridade gelasiana. A figura ternária convinha muito mais, pois exprimia, ao mesmo tempo, os antagonismos da classe dominante e a cumplicidade estrutural das suas duas partes em confronto: a eclesiástica e a laica. Ajudava a manter o povo submisso. Não era esta a principal intenção dos que a empregaram nos seus discursos? No momento em que o postulado da trifuncionalidade foi claramente enunciado, não se exacerbava já a luta de classes, não resistia já o povo ao peso dos “costumes”? E, antes de todos, a parte mais abastada do povo, rebaixada para o inferior pela instalação do novo senhorio? Não se adivinharia já, mais veemente, uma reivindicação de “liberdade”, quer dizer de alforria? Protestos que os senhores da Igreja foram, por um instante, tentados a jogar contra os seus rivais? Quantos camponeses, não suficientemente felizes para se inserirem entre os cavaleiros, mas que não aceitavam ver-se confundidos com os escravos, não proclamavam então o “canto dos nossos primeiros pais”? O que significa a erupção herética? Que

significam as assembleias de paz para onde afluía a multidão popular segundo no-lo revelam as crónicas? Em que medida o movimento para a paz de Deus não foi contestatário? Os prelados, os abades e os príncipes não teriam sido, aqui e ali, pressionados a agir por exorcismos espontaneamente levantados contra os nobres depredadores? Os textos de que dispomos camuflam as tensões rebeldes. Não as marcaram por completo. Que sabemos da revolta dos camponeses da Normandia, em finais do século X, a não ser que foi atrozmente reprimida? No tempo em que Adalberão e Gerardo falavam, pode bem ser que, de todos os perigos que se adivinhava cresciam no Norte da França, o mais grave era o das rebeliões, surdas ou flagrantes. Importava, por consequência, marcar o lugar, nas imagens da sociedade perfeita, do terceiro comparsa – tornado temível nas cidades em plena expansão, como Cambrai, Laon, [Pg. 184] Douai –, importava situar convenientemente o povo sob a autoridade dos dirigentes da Igreja, sob a força dos senhores dos castelos. Desejavam o povo obediente, resignado. Fez-se brilhar, a seus olhos, os méritos do trabalho voluntariamente desempenhado. Prometeu-se-lhe o resgate no mundo dos mortos, a mesma indulgência que cedo se prometeria aos cruzados. Tentou-se persuadi-lo de que os serviços eram mútuos, que ele próprio era servido, que os “grandes”, os “nobres”, se sacrificavam por ele, o que tornava legítimos os seus privilégios.



Os quatro modelos ideológicos que em 1025 se defrontavam estavam, todos eles, envolvidos, é certo, na agitação das relações sociais que as cartas e as notícias nos revelam. Um, o herético, para o negar fugindo para longe do real. Os três outros, ligados contra o primeiro, tentavam edificar, sobre a nova configuração social, uma ordem que correspondesse às intenções divinas. Utilizando o tema trifuncional. Não colocavam exactamente no

mesmo pé os limites entre as categorias sociais. Mas, mais que as linhas de partilha, contam as condensações, quer dizer as funções. Idênticas nas três afirmações anti-heréticas. E em todas as três, o corte fundamental separa o que é ordenado do que é subordinado, dum terceiro membro, a “plebe”. Fronteira que foi traçada pelo modo de produção senhorial, cujo estabelecimento se completa então de forma evidente. As três formulações dizem que ela é conforme à vontade de Deus. Neste ponto estão de acordo. E estão de acordo também para proclamar a aliança natural entre o povo e a Igreja. A única divergência entre Adalberão e Gerardo, por um lado, e entre os defensores da paz de Deus e os defensores do monaquismo reformado por outro, assentam na estratégia capaz de defender os interesses eclesiásticos.

Parece que, no continente, os homens cultos tentaram adaptar as figuras ideológicas à manifesta mudança das estruturas sociais, a partir dos finais do século X. O trabalho de ajustamento começou nas regiões privadas de uma direcção monárquica, no Sul do Reino de França e nas províncias-charneiras de particular fecundidade, a Borgonha e as regiões do Loire, simultaneamente nas assembleias de paz e nos mosteiros que lutavam pela isenção. Foi ali que se forjou um sistema de valores fundado na reciprocidade das três funções. Este sistema penetrou na *Francia* durante os decénios que se seguiram ao ano mil. Não renegava a realeza. Passava sem ela. Ora, para Adalberão e Gerardo, a monarquia era necessária. Reagiram pois em nome da tradição carolíngia, da tradição franca. Haviam descoberto o esboço da proposição trifuncional num discurso ainda impreciso, o discurso dos monges que Roma apoiava, o discurso dos bispos seus confrades, que tentavam implantar as instituições da paz de Deus na Borgonha. Retomaram com maior firmeza esta [Pg. 185] afirmação dogmática: Gerardo, perante o povo em quem a propaganda dos pacifistas inflamava, talvez em Douai, as esperanças de liberdade e perante o senhor

de um castelo que usava a reivindicação popular para usurpar os poderes do Bispo. Adalberão primeiramente perante Abbon de Fleury, depois perante o rei Roberto que se deixava influenciar por Cluny. Um e outro apoderaram-se de uma arma do adversário, poliram-na – foram eles os primeiros a enunciar claramente o princípio da trifuncionalidade social – depois viraram-na, inserindo-a num discurso antagónico. Isto pode explicar que a estrofe sobre as três funções pareça uma adjunção mal engendrada, colocada como preâmbulo da arenga de Gerardo, como conclusão da parte positiva do panfleto de Adalberão. Esta tirada formula um postulado, uma verificação; fornece como que um argumento complementar.

Servindo um empreendimento de conservação – o da antiga ordem carolíngia. De reacção – contra os movimentos que acabavam de arruinar esta ordem. Sublinharei, mais uma vez e para concluir, o conservantismo teimoso dos dois prelados. Referem-se, um e outro, a relações caducas de sociedade. Primeiramente, à escravatura. Esta sobrevivia apenas por hábitos de linguagem, em que se acusava o desuso. De um espantoso arcaísmo, o pensamento de Adalberão, construído sobre grelhas de classificação inadequadas desde o século VIII, recusa-se a discernir intermediários entre os *servi* e os *nobiles*. Por outro lado, Adalberão e Gerardo atribuem ao monarca da França ocidental um poder que de há muito deixara de ter. Quando escreviam, quem poderia acreditar nesse monarca capaz de castigar os nobres quando cometiam qualquer crime, se ao rei apenas incumbia proteger as viúvas e os órfãos, instituir bons *rectores* e, portanto, para tal, destituir os príncipes indignos, tomar nas suas mãos a organização da paz pública? Quem podia considerar o poder temporal exercido pelos grandes como delegação régia? A ideia que o *Carmen ad Robertum Regem* subentende é verdadeiramente louca, é a ideia de um soberano que mandasse na terra, como no céu manda o “Rei dos reis” de que ele é o representante, com a capacidade de distinguir (*discreta potestas*)^[217] ,

autorizando-o a estabelecer primazias, a dispor as procissões segundo a boa ordem, a instituir, fechando a boca aos profetas, proibindo-lhes modificar a *ordo* pela força ou insidiosamente, como faziam os Cluniacenses, “pela mudança dos costumes”. A ideia de um monarca capaz de aplicar a lei da interdição, a mais rigorosa, de manter cada qual na sua condição ou de trazer para ela os evadidos. Ideia louca porque, se alguma vez em França os reis gozaram de um tal poder, de há dois séculos para cá esse poder escapara-se-lhes. O discurso de Adalberão e de Gerardo era, em resumo, conservador e reaccionário pela maneira como pretendia contrariar a expansão do monaquismo e da [Pg. 186] cavalaria. Conforme Claude Carozzi bem o demonstrou era com efeito contra os monges e os cavaleiros que Gerardo e Adalberão primeiramente se levantaram, denunciando-os, a uns como heréticos e a outros como agentes de desordem e de agitação. “Jovens” que contestavam o poder dos velhos, dos “sábios”, dos “senhores” e que importava disciplinar urgentemente, submetendo os monges aos bispos, e os cavaleiros aos príncipes-nos quadros de uma obediência doméstica, impondo-lhes esse respeito que, em qualquer casa bem ordenada, os adolescentes devem aos mais velhos. *O Carmen* é o anti-Roldão: toma partido por Ganelon.

Porque a tripartição de Adalberão assenta, de facto, numa partilha simples, na divisão intrínseca de toda a família – a família como quadro fundamental das relações sociais, cuja imagem dominava então os modos de pensamento, colocando-se obstinadamente acima de toda a representação do poder, o de Deus, o do rei, o do bispo, o do “pai” abade, o do castelão sobre os vassallos, o do senhor da aldeia sobre os rendeiros-divisão que separava os homens adultos em duas classes etárias, uma fogosa, cuja função, como a de Varuna, é a de desenvolver a força, e a outra, de Mithra, é sensata, justa, calculada, oradora. Foi sobre esta bipartição do poder em função da idade, colocando cada indivíduo no seu lugar, numa outra

procissão, esta biológica, genética, que faz suceder-se uma à outra, nas casas, nas dinastias, numa ordem indiscutível, as sucessivas gerações, instituindo entre pais e filhos-e metaforicamente entre os senhores (velhos: *seniores*) e os vassalos (*vassali*: jovens) a permuta de afecto generoso e de dedicação respeitosa que constitui a chave do sistema gregoriano de desigualdade necessária –, foi bem sobre esta divisão que Gerardo e Adalberão edificaram o seu discurso. Ambos eram bispos, sagrados. Portanto “sages” e, por consequência, alinhando com os velhos. Serenos como é próprio dos idosos, não admitindo que o fim dos tempos e a reabsorção da história na eternidade pudesse operar-se no tumulto. Profundamente cultos, clássicos, mais sensíveis às palavras de Agostinho que às do Apocalipse, condenavam, do alto da sua cátedra, os arroubos da mocidade, a turbulência e também tudo o que, vindo do excesso, incomodava e se assemelhava à rebelião: o movimento, o gosto pelas novidades que se via a cada instante e por todos os lados explodir em cada Primavera do mundo.



Derradeira recrudescência do pensamento carolíngio, o seu modelo de sociedade nada tinha, no entanto, de um sonho nostálgico. Não. Eles não se enganavam. Sabiam perfeitamente que no país capetíngio, a realeza a quem pediam desesperadamente que mantivesse a ordem nova, apenas possuía um poder de fachada, desfazia-se em poeira. Não é por acaso que as propostas reformistas, bem firmes na boca de Gerardo, o Loreno, [Pg. 187] encostado à Austrásia, região muito menos evoluída, onde as instituições carolíngias se mantinham ainda, se exprimissem em Laon sob a forma de sátira desiludida. Poderiam eles ignorar o vigor do milenarismo, da corrente penitencial? Estavam convictos de que feriam um combate de rectaguarda. Sentiam que a vitória sorria aos adversários, os monges reformadores, os

promotores da paz de Deus. Sacralizar as associações autoforjadas entre os esquadrões de cavaleiros e os mercadores urbanos não seria responder às aspirações da camada média dos *milites* e dos *cives*, dos cavaleiros e dos burgueses, que constituíam, na França do Norte, a parte de aventura e de vigor, não seria acompanhar em linha recta a evolução das estruturas? A ideologia da paz de Deus, tal como o monaquismo cluniacense, se “não fazia mais do que ordenar o que a sociedade já dizia de si mesma, a todos os níveis”^{218}, tinha mais possibilidade de domesticar a cavalaria, desmistificar a prédica herética, alimentar as esperanças dos pobres que, na sua franqueza, o velho aristocrata Adalberão atirava brutalmente para o escravagismo.

Reaccionário, avesso a tudo o que, na formação social da época, mostrava mais vigor, a cavalaria, o monaquismo reformado, a vitalidade urbana e, por isso mesmo votado ao fracasso, o sistema construído por Adalberão e Gerardo partilhava, de certa maneira, dos movimentos profundos que faziam surgir, em plena luz, o “feudalismo”. Pelo seu lado terrestre, encarnado. Porque, impregnado da mais alta cultura e de humanismo cívico, recusava deixar-se tomar pela miragem do angelismo, evadir-se para o intemporal. Gerardo, perante os sectários de Arras, Adalberão perante Roberto, que se tornara na verdade demasiado piedoso, afirmavam efectivamente os valores do carnal. Dos três modelos ideológicos concorrentes, a obsessão da mácula, mácula que vinha do sexo e do sangue, formava como que o vigamento. Expulsar da Igreja os clérigos que gostavam demasiado de mulheres e os que amavam demasiado a guerra, constituía, efectivamente, no limiar do século XI, o principal objectivo dos reformadores eclesiásticos ^{219}. Porém, os adversários de Adalberão e de Gerardo pretendiam alargar, à sociedade inteira, a exigência de purificação. Gerardo e Adalberão não seguiam esta quimera. Em nome da discrição, no sentido que esta tinha de preocupação de distinguir,

apoando-se no princípio da divisão funcional, estes bispos, estes pastores, tinham os pés na terra. Se, ao referirem Dinis, colocavam a ordem dos *oratores* na parte do universo regida pelo celeste, exigindo que todos os servidores de Deus fossem tão puros quanto os perfeitos da heresia, não impunham aos outros homens que se assexuassem ou que abandonassem as armas. No laicado – diziam – o peso da carne é, devemos admiti-lo, [Pg. 188] necessariamente muito maior. Esta parte da humanidade vem do *genus*. A sua função é gerar, garantir pela reprodução a sobrevivência da espécie e, até ao dia imprevisível em que soarão as trombetas, garantir a encarnação que, evidentemente, corresponde ao desígnio de Deus, porque Ele próprio julgou dever encarnar-se.

O homem não procria sem pecado. O pecado é a fonte da desigualdade, e são os mecanismos carnaís da geração que criam os “géneros”, distribuem os laicos, hereditariamente, pelas diversas condições sociais. No grau mais baixo de uma hierarquia inscrita no código genético, situa-se a “condição servil” de que fala *o Carmen*, no mais afastado do espiritual, segundo a teoria dionisiana das iluminações, confinando com a bestialidade. Curvado sobre a terra, limitado aos trabalhos, à cozinha, à lavagem da roupa, a retirar do solo a alimentação e a prepará-la. Ao passo que os “nobres”, pelo seu próprio *genus*, partilham do sangue real, beneficiam de mais luz e são susceptíveis de aceder à santidade; têm o dever pois de proteger os pobres e o direito de os explorar. A divisão classista e a opressão senhorial acham-se assim justificadas pela desigualdade proveniente do impuro. Todavia, a impureza profunda dos trabalhadores que suam, que cheiram mal e se acasalam como o gado, pode ser redimida pelo sofrimento físico, tal como o guerreiro, que faz o amor de maneira menos grosseira e que mata, não porcos mas homens, pode redimir as suas máculas menos graves oferecendo a sua vida pela boa causa. Uma coisa é certa: o nosso universo, terrestre, não pode passar sem homens de

armas nem homens de sofrimento. Deus o quis. Esta é, pois, a ordem.

Manejado como era por Adalberão e Gerardo, o modelo trifuncional antecipava-se ao refluxo do monaquismo e ao repúdio pela carne, assim como à descoberta dos valores positivos do trabalho manual, consequência das reflexões lúcidas sobre a criação e a matéria que o prolongar do incremento económico deviam suscitar. Antecipava-se à segunda fase da reforma da Igreja, que finalizaria por uma restauração do episcopado. Antecipava-se, finalmente, ao renascimento do Estado monárquico. Tinha o futuro à sua frente. Todavia, ao ser proclamado pelo bispo de Cambrai e pelo bispo de Laon, vinha, a justo título, atrasado. Também, não foi aceite por muito tempo. **[Pg. 189]**

[Pg. 190] Página em branco

[Pg. 191] Título

[Pg. 192] Página em branco

ECLIPSE

I – O TEMPO DOS MONGES

Adalberão e Gerardo pregaram no deserto. Devemos render-nos à evidência: não vemos, durante os cento e cinquenta anos que se seguiram à redacção do *Carmen* e das *Gesta*, que as gentes da alta cultura do Norte da França tenha retomado a frase que os dois bispos lançaram ao mesmo tempo, em uníssonos, ao pretenderem escorar o modelo da sociedade perfeita que ambos propunham. Não que rareiem os testemunhos da forma como os homens de pensamento representavam o mundo: eles são cada vez mais numerosos. Mas em vão procuramos nesses escritos quaisquer proclamações que pretendam, explicitamente, conforme o fizeram os dois bispos, fundar a ordem social sobre a complementaridade de três funções, atribuídas respectivamente aos dirigentes da Igreja, aos condutores dos guerreiros e aos camponeses subjugados.



Dir-me-ão: analise-se o texto que estes dois manuscritos do século XII nos apresentam. Não vêm da *Francia*, certamente; vêm da Lorena, o país natal de Gerardo e de Adalberão. Não seria composto na mesma época do *Carmen* e das *Gesta*? A sua finalidade não é a mesma? Pois não apresenta ele um terceiro – e contemporâneo – enunciado do princípio da trifuncionalidade social? Examinemo-lo de perto.

Trata-se da vida de um santo, uma “paixão”, a de um rei mártir, de um Merovíngio: Dagoberto II ou III ^{220}. Veneravam-lhe o túmulo em Stenay, na margem lotaríngia do Mosa, não distante da antiga via romana que conduz a Reims, a Laon e a Cambrai. Stenay fora outrora domínio *régio*. Em 872, Carlos, o Calvo, mandara transportar para ali o que restava [Pág. 193] do seu antecessor, assassinado dois séculos antes da floresta próxima de Woövre, instituindo aí um capítulo de cónegos encarregados de velar

pelas relíquias. Mais tarde, o domínio e a capela passaram para o património dos duques da Baixa-Lorena, parentes de Gerardo e de Adalberão. Os cónegos afrouxaram a vigilância; talvez se tivessem descuidado. Em 1069, o duque Godofredo, o Barbudo, julgando-os indignos da sua missão, substituiu-os pelos bons monges. Nesse tempo, tais substituições eram comuns: com elas se afirmava o êxito da monarquia. As relíquias, o santuário, a terra, constituíam um priorado dependente da abadia de Gorze. A propósito deste sepulcro e do culto de que era objecto escreveu-se a *Vita Dagoberti*, não sabemos por quem, nem quando. Tem todo o ar de ser merovíngia. É de facto a obra de um hábil imitador de obras literárias que numa rica biblioteca como devia ser a de Gorze, encontrou o Pseudo-Fredegário, Paulo Diacre, tirou dele uma ou outra frase, construiu com elas o seu relato, tanto mais fascinante para os que o ouviam quanto dir-se-ia vir do fim dos tempos. De facto, datava de longe, certamente do século XI. Do princípio? Não tenho a certeza. Suponho antes, como R. Folz, F. Grauss e K. H. Krüger, que a biografia foi composta quando os monges substituíram os cónegos em Stenay como consequência do esforço que fizeram para restaurar a devoção por essa capela, portanto depois de 1069, quarenta ou talvez sessenta anos após as proclamações de Gerardo e de Adalberão ^{221}. Mas, justamente, não será mais significativo ainda que, no [Pág. 194] fim de duas gerações, um escritor lotaríngio retome, com tamanha fidelidade, as palavras dos dois bispos? E retomá-las-á? Oíçamos o que ele diz:

“A ordem (ordo) sacerdotal salmodiava, nos momentos prescritos, os hinos a Deus todo-poderoso, dedicando-se cada vez mais ao serviço do seu rei; também a ordem dos agricultores (agricolarum ordo) cultivava as suas terras com alegria, bendizendo quem mantinha a paz no seu território e satisfazia-os com a abundância de trigo; a juventude nobre, seguindo igualmente os velhos hábitos, divertia-se em certos momentos, brincando

com os cães e os pássaros, sem por isso deixar de dar esmolas aos pobres, de confortar os desgraçados, de auxiliar as viúvas e os órfãos, de vestir os desnudados, de acolher os hóspedes e os vagabundos de boa família, de visitar os doentes e de dar sepultura aos mortos. A que assim procede, praticar a caça, devemos crê-lo, não tem qualquer prejuízo)). Mais adiante, o autor prossegue: “Instituído príncipe do seu povo pelo rei de todas as coisas”, Dagoberto “deve ser com fervor venerado pelo conjunto do seu poder secular (secularis potestas)... Que em tudo o honre a dignidade sacerdotal (sacerdotalis dignitas) porque, no céu, se acha junto desta, da qual se diz “tu és presbítero para a eternidade conforme a ordem de Melchisedech” que, com os anjos, canta para ele. Que seja, além disso, escoltado pelos agricultores, cujo trabalho é honroso, pois pela sua intervenção e pela excelência dos seus méritos devem tirar da terra abundantes colheitas: que o vinhateiro, sórdido ele próprio, não deixe de testemunhar a sua devoção a este santo, com todo o esforço do seu pensamento: não é este santo o auxiliar do seu alegre penar (labor) ^{222}.?”

Esta segunda cena, triunfal, repete-se todos os anos, no dia de S. Dagoberto. O príncipe avança; vai introduzir-se entre os bem-aventurados, fazer a sua entrada de novo na cidade e todo o povo, exultante, o acompanha em cortejo. A parada, deve ser estritamente regulamentada; é uma manifestação do bom governo e da ordem que o príncipe tem por missão manter e que Deus deseja. A procissão representa, pois, a sociedade nas suas perfeitas ordenações. Tripartidas: a imagem assemelha-se, em certos aspectos, ao que Gerardo e Adalberão haviam sonhado. No entanto, é sensivelmente diferente. Primeiro, porque o discurso, que põe em cena a sociedade secular e a faz desfilar, a nossos olhos, não [Pág. 195] projecta de qualquer modo a sua reforma. Não pensa instaurar nem restaurar uma ordem. A sua intenção não é fortalecer em nada o Estado ou o trono. Acontece que o seu herói é um rei, mas é também, e antes de tudo, um santo

e um santo que faz milagres. A finalidade da *Vita* é amplificar um culto em redor de um relicário, atrair e alimentar o fervor. Organiza uma peregrinação no dia 23 de Dezembro, dia da solenidade. Para isso, passa em revista as diversas categorias de possíveis visitantes – e doadores. Convoca-os, um após outro.

O apelo dirige-se, principalmente, e isto não deve surpreender, aos trabalhadores da terra. Não por lamentar o “labor”: pelo contrário, di-lo “alegre” e que, longe de os aviltar, os dignifica. Esta afirmação – não conheço outras nesta área cultural que se exprima de tal forma – enaltece o campesinato. Chega a erigi-lo como “ordem”. Em contrapartida, nada diz de um qualquer serviço que esta *ordo agricultorum* pudesse prestar às outras categorias sociais. No autor, não há a mínima preocupação de justificar a exploração senhorial. Não diz palavra sobre qualquer exação sobre os frutos do esforço agrícola. Os agricultores e os vinhateiros são convidados a servir S. Dagoberto para que as espigas e as uvas sejam mais peçadas. É seu “adjutor”, menos pela paz da qual o rei em vida era o garante, do que pelo dom misterioso que o morto tem de difundir a fecundidade por todo o lado. Que os aldeões não esqueçam o milagre. Dagoberto não cura escrófulas, mas cura a aridez dos campos: quando voltou ao sacramento, indo de Reims para a Austrásia e atravessando Stenay, os camponeses pediram-lhe que semeasse, com as suas próprias mãos, o grão e, nesse ano, a colheita foi admirável ^{223}. As relíquias do monarca são, pois, reserva de fertilidade, e a festa no solstício é uma festa agrária. Se se trata, neste escrito, da terceira função, a função alimentadora, é o santo-mártir quem a desempenha.

Voltando-se para os nobres-mais precisamente para os jovens da nobreza-, a arenga apenas fala de caça. Na verdade, na aristocracia franca, a caça era um muito velho rito de adolescência. Na *Vida de S. Trond*, na *Gesta de Dagoberto I*, em textos merovíngios semelhantes àqueles em que

os trechos, remendados, formam a trama do relato que nos ocupa, os filhos de reis são sempre apresentados, antes de atingida a idade viril, perseguindo a caça na floresta, conforme é hábito; escoltados por monteiros que são rapazes da mesma idade ^{224}. Para reter a atenção dos adolescentes da nobreza e para suscitar a sua generosidade, não seria mau ataviar S. Dagoberto, ele próprio caçador, assassinado como Santo Eustáquio durante uma batida, como divindade, não camponesa [Pág. 196] mas silvestre, como provedor de curas miríficas. Por isso se desculpam os jovens, afirmando que caçar não é, de modo algum, proibido às gentes de boa estirpe, desde que não dediquem a este jogo todo o seu tempo e compensem o delito com a prática das boas obras. Mas onde vemos que seja evocada a função militar dos nobres? Não há, aqui, nem *miles* nem *bellator*. E não é apenas porque normalmente o discurso hagiográfico evite evocar a guerra. A este opúsculo publicitário não interessam as funções, sejam elas guerreira ou alimentadora. O “poder secular” não se distingue pelas armas que usa: não se fala dos serviços que pode prestar aos outros, a não ser pela generosidade de suas esmolas.

Como não se fala de *orator*. Padres que, sujeitos ao monarca, devem “servi-lo”. Longe de fazer eco às exortações de Adalberão, de Gerardo ou dos gelasianos, a *Vita Dagoberti* contradi-los neste ponto, quando submete rigorosamente o clero ao poder real. Enfim, subentende-se que esses padres sejam inferiores aos monges. Destes últimos, o texto nada diz. Se admitirmos que ele foi composto no *scriptorium* de Gorze, explica-se facilmente tal ausência. Certos monges possuíam agora as relíquias; empregavam-se em explorar esse capital, atraindo peregrinos; dirigiam-se pois aos padres que cantam, aos camponeses que trabalham, aos nobres que caçam, a homens que não haviam deixado o mundo, que eram livres de ir, de vir. Mas não falam dos outros monges. Porque o teriam feito? Os monges não devem sair da sua clausura. Se aparecessem também em

Stenay, no dia 23 de Dezembro, pecariam contra a regra.

Conclusão: a figura tripartida, já o disse, não deve ser isolada do contexto, do sistema em que se articula. A *Vita Dagoberti* mostra como seria perigoso fazê-lo. Vemos, efectivamente, exposta aqui uma grelha de classificação ternária. Todavia, a noção de função torna-se neste caso muito marginal. Quanto ao conceito de harmonia social, que possivelmente se fundaria na permuta de serviços entre três ofícios, esse parece por completo esquecido. Enfim, a tripartição não se aplica ao conjunto da sociedade. Reserva-se um lugar, exterior, aos monges, de tal forma que a organização social acaba por ficar, de facto, quadripartida. As duas frases que citei estão muito próximas – de certeza absoluta mais próximas que qualquer outra que tenhamos conservado – das que Adalberão e Gerardo pronunciaram por volta de 1030. Estão porém muito longe de dizerem a mesma coisa. Em palavras quase semelhantes, apoia-se um sistema ideológico que me não parece, de forma alguma, derivar do sistema que os dois bispos construíram. Estes, mesmo na região dos seus antepassados, não tinham sido ouvidos.



Será que não falaram bastante alto? Sem dúvida que, ao morrer, Adalberão deixou o seu poema inacabado, inédito: o único manuscrito que ficou é confuso. Mas o seu autor era um homem público, importante, [Pág. 197] admirado, e dificilmente podemos acreditar que tivesse ficado oculta a verdade que ele se esforçara por projectar sobre as discórdias de que via invadida a sociedade. Quanto a Gerardo, esse clamava com todas as suas forças: na inquietação geral que o surto da heresia alimentava, o tratado dogmático, cuja composição o sínodo de Arras suscitara, foi, temos a certeza, de muito larga difusão. Tal como o texto da *Gesta episcoporum cameracensis*, que foi continuado durante decénios, arranjado, copiado. Laon e Cambrai não eram lugares afastados. O que se dizia nessas cidades

em franco desenvolvimento, postadas como estavam num dos itinerários mais frequentados, tinha a possibilidade de se espalhar por todo o lado. Tratei demoradamente de um primeiro problema: por que razão o postulado trifuncional foi, em 1025, extraído do inexpresso? Que tenha logo caído, que imergisse de novo do não dito, não deixando após si, à superfície dos discursos, mais que pequenas ondas que depressa se desfizeram – levanta uma interrogação que não é menos perturbadora.

Uma única explicação me parece satisfatória: o enfraquecimento brusco mas profundo da realeza capetíngia, a partir da morte de Roberto, o Piedoso, em 1031, arrastou consigo o enfraquecimento da instituição episcopal. O bispo de Laon e o de Cambrai não deixaram de ter razão: o seu poder e o do soberano estavam indissoluvelmente ligados. Desmoronaram-se juntos. Deixando o rei de controlar firmemente as eleições episcopais, começaram, em redor dos cargos catedrais, as intrigas, os tráficos de influência, a corrupção na escolha dos prelados, aquilo a que se chamava simonia, que a Raul Glaber parecia, tal como as epidemias e as fomes, um dos sinais da desordem geral que a aproximação do ano mil provocava no universo. A degradação dos processos de recrutamento enfraqueceu no corpo episcopal, a independência e as qualidades humanas. O que delas podia permanecer foi-se esgotando nas lutas confusas pelas prerrogativas senhoriais. Nos anos trinta ou quarenta do século XI, os grandes arcebispos das Gálias, em Bruges, Viena, Lião, Arles, Besançon, tornaram-se príncipes temporais, levando ao combate bandos de cavaleiros vassalos contra os seus concorrentes laicos – lutas duvidosas, travadas palmo a palmo, dia após dia, por vezes até às portas da catedral. O que no clero havia de melhor empenhava-se numa política mundana e de linhagem.

Os monges aproveitaram-se logo desta fraqueza. O fervor dos laicos e a vaga dos seus óbolos acabaram por voltar-se para os mosteiros reformados. Passado o ano de 1030, a invasão monástica que Adalberão

queria conter explodiu, revolucionando as estruturas da Igreja durante um século. Revolucionando, ao mesmo tempo, as estruturas da alta cultura e, especialmente, as dos discursos acerca da sociedade proclamados de maneira assaz aparatosa para que possamos, após mil anos, ouvir-lhes o eco. É verdade que alguns clérigos falavam ainda. Mal os ouvimos: a voz dos monges abafava o que diziam. Quase todos os textos que hoje conservamos foram, durante um século, entre 1030 e 1120, escritos em [Pág. 198] mosteiros, e as imagens da organização social que podemos reconstituir são, principalmente, de confecção monástica. O sistema ideológico construído em redor do tema trifuncional servia o interesse dos bispos. Agora escapa-nos ao olhar. Deveremos pensar que desapareceu por completo das consciências? Ou antes somente do campo muito restrito que se abre ao historiador e isto pelo efeito apenas de um resvalar que se operou entre as fontes? Será assim tão simples?



O eclipse prolongou-se: durante século e meio deixamos de ouvir enunciar a idéia de que o género humano se divide entre os que oram, os que combatem e os que trabalham, numa permuta de serviços que reúne as três categorias funcionais. Mas este período prolongado de latência decompõe-se em duas fases. Somente na primeira, que termina por volta do ano de 1120, as expressões ideológicas, cujo vestígio se conservou, permaneceram estritamente controladas pelos monges. Detenhamo-nos, primeiramente, nesta idade monástica.

Foi longe. O mundo continuava a mudar. O incremento agrícola prosseguia, acelerava-se e adivinha-se que, pouco de pouco, o uso da moeda começava a difundir-se um pouco por todo o lado. Esses movimentos profundos não conseguiam, contudo, destruir por completo, na formação social, as sobrevivências das antigas relações de produção. Assim, até cerca

do ano de 1110, as cartas, as notícias, os inventários relativos aos grandes domínios do Norte da França, continuam a distinguir os camponeses livres dos que não parecem sê-lo; e mostram um sistema de rendas e de corveias que prolonga os tipos de exploração da época carolíngia. Todavia, parece que o desenvolvimento foi bastante rápido – e este foi o seu efeito mais evidente -para apaziguar a efervescência que a instalação do novo senhorio suscitara no povo. O monge Raul Glaber viu com justeza: os infortúnios, os espasmos que, durante os decénios que se seguiram ao ano mil atormentavam o universo, perderam a força. Entre Deus e os seus fiéis concluiu-se uma nova aliança. A paz e a prosperidade voltaram à terra. Raul data de 1033, milenário da Paixão, esta moderação da turbulência. Porém, ele escreveu em meados do século. Ora as mais recentes investigações dos historiadores do feudalismo confirmam que o forte dos conflitos que opunham os senhores aos rivais que lhes disputavam o poder, e aos súbditos que submetiam à mais intensa exploração, acabou nessa altura, um pouco por toda a parte. Acordos amistosos puseram fim a longas querelas, fixaram as fronteiras das castelhanias e das dependências do feudo. Os príncipes da Igreja foram forçados a reconhecer que, impedidos como estavam pela teoria gelasiana de, pessoalmente, derramarem sangue, portanto de castigar e defender, deviam deixar que os “poderosos” laicos reprimissem os crimes cometidos no seu próprio senhorio: cortar mãos, vazar olhos, enforcar, matar na fogueira. Tiveram [Pág. 199] também de abandonar a esses “advogados”, a esses “guardiões”, pelo preço do serviço que prestavam, o direito de se apropriarem de uma parte dos impostos senhoriais. Também nesse momento parece admitir-se, decidida mente, na camada média da sociedade laica, a divisão entre os cavaleiros, que escapavam às obrigações, e os rústicos, que suportavam todo o peso do poder banal. *Milites, rustici*: a partir daí, os escribas isolam os dois grupos um do outro, sempre que no fim dos pergaminhos escrevem os nomes das testemunhas, dos signatários. Este

limite social era o que as instituições da paz de Deus traçaram. A espécie de paz que Gerardo de Cambrai recusava, impusera-se pois, como se impusera também o modo de classificação que ela propunha – que Gerardo e Adalberão igualmente recusavam. O “feudalismo” instalava-se enfim, após duros sobressaltos. Mas, ao mesmo tempo que o feudalismo se instalava, instalava-se também uma organização do poder, diferente da que os dois prelados, em nome da sua própria concepção da trifuncionalidade, haviam invocado, e que não repartia de maneira igual as funções entre os homens.

Simultaneamente, afirma-se o triunfo de Cluny. Outra derrota de Adalberão. A congregação conquista o Norte da França. Em 1079, agrega-se-lhe a abadia de Saint-Martin-des-Champs, mesmo em Paris, no coração do país capetíngio. Atrai os jovens cavaleiros, educa-os, para fazer deles anjos combatentes, lutando contra o diabo, com tanto ardor quanto os monges, seus irmãos (diz um dos biógrafos do abade Odillon que o diabo se desfaz em lágrimas perante as vitórias cluniacenses). E aos nobres que *a ordo cluniacensis* não agarrou bastante jovens na sua rede, atrai-os *in extremis* no momento do passamento; no seu leito de morte todos aprendem a desejar vestir o hábito de S. Bento. A aristocracia laica precipita-se então para Cluny, quer através das crianças que oferece, oblatos, quer pelos moribundos convertidos *in articulo mortis*. Mas Cluny não deseja acolher, já adultos, os príncipes nem os cavaleiros. Que fariam no claustro “conversos barbudos”, ruidosos, demasiado velhos para aprender canto, para se dobrar à etiqueta sofisticada do cerimonial litúrgico? Prudentemente – como o seu antecessor Santo Eudes, ao falar de Géraud d'Aurillac –, os abades do século XI são de opinião de que cada um deve permanecer na “sua ordem”. Esperam da nobreza que ela forneça as inúmeras casas da congregação da paz de jovens recrutas providos desse bom sangue com que se fazem os santos e, enfim, as esmolas, a doação, em larga escala, dos seus senhorios. Mas ela deve permanecer no mundo. Ali é que é precisa. E Cluny

pensa dominá-la de uma outra maneira, apostando no reforço das estruturas das linhagens, no papel cada vez mais amplo que, na consciência que a aristocracia toma então de si própria, representam os antepassados e a sua sepultura. Cluny utiliza, para a sua propaganda, a idéia, que toma forma, de um purgatório de onde as almas em sofrimento podem ser retiradas, a crença de que os cavaleiros mortos em pecado podem ainda beneficiar do serviço dos vivos, que ninguém melhor que os monges os podem ajudar, enterrando-os o mais perto possível **[Pág. 200]** do claustro, citando-lhes os nomes nos ofícios religiosos, organizando essas refeições rituais em que se reúne a comunidade, no dia do aniversário da morte de um benfeitor, para com ele partilharem iguarias opíparas. A ordem cluniacense faz desta intercessão a sua função primordial. Entende ser instrumento de ressurreição. Porta do céu. O que os leva a promover, no interior das basílicas, uma festa maravilhosa. As liturgias fúnebres são o segredo do êxito destas festas. No momento em que a nova sociedade, enclausurada nas malhas das instituições de paz, toma um lugar mais firme, Cluny, dominando o império dos mortos e projectando, na terra, o reflexo evidente da Jerusalém celeste, parece bem ter desarmado a heresia.

Os historiadores das mutações religiosas reconhecem que há, entre 1040 e 1120 – quer dizer no próprio período do êxito monástico – um “vazio herético”. O que me levou a notar a sua estreita coincidência, na França do Norte, com o enfraquecimento da realeza. Teria sido tão firmemente dominada a heresia? Quando, em 1049, em Reims, o papa Leão IX impôs, como profissão de fé, crer-se na necessidade de uma Igreja, de um baptismo, da remissão dos pecados, da ressurreição da carne, não seria para combater contestações muito semelhantes às que Gerardo de Cambrai combatera em Arras? Em 1056 há vestígios de uma erupção em Toulouse. E se os heréticos se tornam, com efeito, muito menos visíveis, não devemos pensar que foram em grande número juntar-se aos eremitas, evadindo-se,

conforme já os sectários de Arras tinham tendência a fazer, para o mundo livre das florestas? No período de que falo, muitos laicos, sedentos de perfeição, fizeram-se carvoeiros e os espaços incultos do Oeste e do Norte da França encheram-se de pequenas comunidades fervorosas. Mal conhecidas, suspeitas. Derivando por vezes, com efeito, para as iluminações de uma escatologia extravagante – pensemos em Éon de l'Etoile, rodeado de anjos e arcanjos, na floresta de Brocéliande. De qualquer forma, Cluny foi, é bem certo, capaz de vencer, com as exigências de pureza, o desafio herético. E pelas miragens paradisíacas das suas liturgias, como pela pompa de que soube rodear o culto dos mortos, conseguiu fazer frente aos que convidavam ao rompimento imediato das barreiras do além.

Assim, enquanto que as massas populares dir-se-iam reprimidas, enquanto que os “costumes” voltavam ao antigo e por isso pareciam mais legítimos, enquanto que as cadências de produção se precipitavam, suscitando um enriquecimento de que os camponeses aproveitavam mesmo assim o bastante para se tornarem, em duas gerações, menos rebeldes – a segunda metade do século XI surge como o momento mais propício para que a ordenação concreta das relações sociais se estabeleça numa conformidade, mais estreita que nunca, com o modelo apresentado pelos promotores da paz de Deus e pelos monges. Das quatro afirmações ideológicas que se defrontaram de maneira tão ardente em 1025, duas venceram: a primeira, a herética, depois a de Adalberão e Gerardo. A verdadeira **[Pág. 201]** vitória cabe, no fim de contas, ao dogma monástico, a que o dogma dos defensores da nova paz ficou como que subordinado.



A figura trifuncional não estava completamente ausente do pensamento dos monges de Fleury e de Cluny. Todavia, ocupava também uma posição subalterna. Estes monges só a aplicavam à sociedade do século

de que estavam separados. Havia sido usada contra, eles para os submeter aos bispos. No seu êxito, julgaram supérfluo tomar a lança-la abertamente. Tal êxito abriu o caminho a outros sonhos, ou melhor ao desabrochar do mesmo sonho. A história – que tento fazer aqui é a história dos fantasmas. Nesta história do imaginário, a invasão da ideologia cluniacense inicia, no segundo quarto do século XI, um período de deslumbramento. Seguros da vitória, os monges, detentores do imenso poder dado pelo monopólio da mais alta cultura, acalentaram o projecto de uma sociedade toda ela organizada em função da comunidade monástica, e cuja parte carnal seria como que absorvida pela angelismo. Para isso, pretenderam dividir em duas partes o género humano, colocando de um lado os “perfeitos”, os monges cluniacenses ou os reformados por Cluny, consentindo em juntar-lhes os clérigos. Porém, considerando-os como meros auxiliares, bem como os bispos que, de longe em longe, chamavam para ministrar o santo crisma, e os curas estipendiados, encarregados de servirem as paróquias dependentes do priorado da ordem. Pela reviravolta completa do sistema adalberoniano, o clero passava para a tutela dos monges, *os continentes* tornavam-se submetidos aos *virgines*. Do outro lado ficam os “perfectíveis”. Entre as duas partes havia uma separação. Mas também uma porta que se entreabria: era a “conversão”, segundo baptismo, proposta aos laicos e, antes de tudo, aos ricos que vão morrer, que vão deixar de peregrinar pela terra, na esperança de conseguirem, na “região misteriosa” de que fala Agostinho, repovoar a cidade dos céus.

Em frente desta porta, convém que os laicos aí fiquem dispostos em filas, segundo a sua condição. Melhor que qualquer discurso, a disposição espacial das casas pertencentes à ordem de Cluny testemunha esta visão do mundo social. A comunidade dos frades ocupa a área de perfeição que uma muralha rodeia, como defesa contra os ataques do mal. Esta clausura entreabre-se em determinados dias, para deixar entrar, por um momento, os

excluídos que de longe contemplam a festa e para que o brilho desta os incite a deixarem tudo e tomarem parte nela. Estes hóspedes são alojados em zonas diferentes. Uma para os nobres que, tratados regamente como os monges, comem pão branco; os seus cavalos alimentam-se de aveia – e o que os distingue e os faz serem levados para esse alojamento de primeira ordem é bem isso: cavalgarem, serem cavaleiros, homens de cavalo. A outra zona destina-se aos “pobres” que andam a pé e só têm direito a pão escuro, à ração própria dos trabalhadores. Duas classes [Pág. 202] pois: *milites*, *rustici*, necessárias uma à outra, porque o mosteiro não .rompeu por completo as amarras e pertence ainda à terra.

Os seus moradores consideram-se anjos. O trabalho servil degradá-los-ia. Tocam nas tarefas materiais apenas com as pontas dos dedos, em pequenos gestos simbólicos. Necessitam de gente que trabalhe para que sejam abastecidas as cavaliças, o refeitório, e produzam o que será vendido para comprar os tecidos, o incenso, as especiarias, tudo aquilo com que adornam a existência monástica, brilhante, que só concebe o seu ofício rodeado de sumptuosidade. As relações de produção, de que o senhorio forma o quadro, permitem aos monges cumprirem o exercício da sua missão específica. Através dos proventos do seu senhorio, do conforto e do ócio que lhes permitem, pensam afastar-se mais do carnal. Têm igual necessidade dos cavaleiros. Porque a terra continua a presa do maléfico, infestada de depredadores que, a não se ter cuidado, virão destruir a paz, indispensável também a quem deseja convenientemente montar o espectáculo paradisíaco de que o mosteiro pretende ser u teatro. Permanecem na terra sobretudo muitos ímpios que, pela guerra, devem ser estrangidos à verdadeira *fé* ou destruídos. Os monges cluniacenses têm, por consequência, necessidade “dos que trabalham” e “dos que combatem”. E se bem que acedam à dignidade sacerdotal, uns após outros, precisam também dos padres, sobre quem descarregar as preocupações e a parte

aborrecida da pastoral. Pelo contrário, passam muito bem sem o rei. Este incomodá-los-ia. Ligados como estão ao celeste, basta-lhes amplamente o Rei dos reis.

Mais ou menos tudo o que podemos saber daquilo que na França do Norte, entre 1030 e 1120, se pensava da sociedade, vem dos “perfeitos”, homens conscientes de estarem semi-salvos e esforçando-se por sê-lo completamente, olhando, de longe, da sua clausura, o mundo de que se haviam separado, mantendo-se à distância e não se preocupando verdadeiramente em modificar-lhe as ordenações. O que os separa de Adalberão e de Gerardo é a indiferença – não será também a indiferença do autor desconhecido, sem dúvida monge também, da *Vida de S. Dagoberto*? –, o pouco interesse que manifestam pela acção sobre o século. O ofício dos monges não é trabalhar para aperfeiçoar as estruturas da sociedade carnal. Ocupando-se demasiado com isso, arriscar-se-iam a romper o voto de isolamento e a voltarem de novo para os esplendores que os fascinam e cuja imagem se esforçam por construir ao abrigo do claustro e a deixarem-se levar pelo movimento, a turbulência a que haviam decidido fugir. A única mudança que conta a seus olhos é à conversão, a passagem, uma ruptura; e a única missão que sentem dever assumir, para com os outros homens, é ajudá-los a franquear a porta, para se reunirem aos bons, durante a vida ou na morte. A diferença entre o mosteiro e a catedral está em que o mosteiro não é instrumento de uma reforma das relações de sociedade. O mosteiro é o lugar de outra sociedade, tal como os bandos de penitentes que caminham pelas profundezas dos bosques, tal como os conventículos [Pág. 203] heréticos que se escondem. O reino monástico não é deste mundo. Há que renascer para entrar nele, atraído, não pela retórica de uma arenga, não pela dialéctica de uma demonstração racional, mas pelo impulso do coração e pela percepção premonitória das trombetas do Juízo Final. Visto desta terra afastada, liberta, o universo surge irremediavelmente desordenado. Os

monges rezam, dia e noite, para que os seus pecados lhes sejam perdoados. Se são tentados a descer ao mundo, no propósito de o restituir à ordem, a regra convence-os que isso é empresa vã; e de resto, proíbe-lhes que o façam. O mosteiro não tem, pois, vocação para executar esses projectos de reforma que são as ideologias sociais.

Os escribas monásticos, e isto era verdadeiro para a época de Abbon de Fleury, pensaram todavia sobre a sociedade externa. Descreveram-na. Não somente por que alguns deles conservavam, apesar de tudo, o gosto pelo que se passava para lá dos muros do claustro, mas em especial porque pensavam ser os intérpretes privilegiados do mistério e atribuíam a si mesmos o papel de espreitar atentamente a agitação do mundo para nele descobrirem o que lhes parecia serem avisos vindos de Deus. Entre as actividades culturais que, nos mosteiros desse tempo, faziam parte da celebração litúrgica, um dos primeiros lugares era ocupado pela história, como exegese do evenemencial ^{.{225}}. E, especialmente, a história “imediata”. Era pois necessário que os cronistas se informassem, e a tarefa que desempenhavam desculpava-os da indecorosa curiosidade pelas vaidades do século. De que maneira encararam eles esse século? **[Pág. 204]**

II – FLEURY

Analisarei primeiro dois textos compostos em Fleury-sur-Loire onde, na tradição instaurada por Abbon, se continuava a reflectir, junto de trono capetíngio, acerca da política e do acontecimento. Trata-se, efectivamente, de dois discursos sobre o poder, isto é, sobre a paz – um deles sobre a paz do rei, o outro sobre a paz de Deus. Situam-se ambos no prolongamento directo das palavras de Gerardo, de Adalberão e de Dudon de Saint-Quentin, o cónego. Adivinha-se neles o ecoar das controvérsias dos anos vinte, que enfraqueceram contudo passados um ou dois decénios. O esquema trifuncional acha-se aí recuperado pela ideologia vitoriosa, e apoia um outro sistema, um modelo monaquizado da ordem feudal.

Helgaud

O primeiro é um *Resumo da vida do rei Roberto o Piedoso* ^[226]. Foi escrito, sem dúvida, em 1033 por Helgaud, um dos *seniores* da comunidade monástica, para onde se transportava, institucionalizada, a divisão fundamental da sociedade secular entre velhos e novos. Helgaud havia sido “oferecido” em criança, no tempo de Abbon. Durante os distúrbios do início do século, não tomara partido por Abbon, o que o aproximara de Adalberão e de Gerardo. A obra é um elogio ao Capetíngio. Mas com a intenção de manifestar a atracção do monarca pelo monaquismo: todas as virtudes nele celebradas procedem do facto de Roberto se haver, pouco a pouco, voltado para os monges. Helgaud distingue, na figura do seu herói, como o fez Adalberão, duas “pessoas”, uma voltada para o céu, a outra para a terra, uma que ora, a outra que combate. Mas dessa parte de “juventude” empenhada na acção militar, no carnal, Helgaud prefere [Pág. 205] deliberadamente nada dizer: “quanto ao resto, isto é, quanto às suas lutas no século, quanto aos inimigos que venceu, aos feudos que adquiriu pela

força física (virtus) ou pela astúcia (ingenium), deixamos aos historiadores que o contem” ^{227}. O autor, efectivamente, não compõe uma *historia*, mas uma *vita*, como as dos santos. Certamente, este género literário impunha discreção quanto à actividade guerreira. Contudo, o abade Eudes de Cluny apresentara Géraud d'Aurillac cavalgando, de espada em riste. Helgaud recusa-se a isso: as armas enxovalham quem se serve delas; o ruído das batalhas não deve ecoar no retiro dos perfeitos.

Afirma ele “*falar em nome dos monges, dos clérigos, das viúvas, dos órfãos e de todo o povo de Cristo*” ^{228}. Entendamos bem: de todos aqueles que, nas assembléias de paz, se agrupavam num só corpo para fazerem frente aos maus, aos guerreiros, todos aqueles que a paz protegia, colocados segundo a ordem das coisas, sob a salvaguarda dos reis, que viam no rei sagrado o pai. O nosso “pai”: a palavra repete-se continuamente no relato dos funerais de Roberto. Morreu dois anos antes de Helgaud escrever. Que restava ainda do poder real? Já só há Deus, é evidente, para manter ainda as ordenações pacíficas. Por isso, o melhor que lhe é possível, Helgaud identifica o soberano, esse pai terrestre, com o que está nos céus. Só pode projectar, lançar a realeza para o espiritual. Enquanto Roberto viveu -diz-pertencia já aos santos, manipulando continuamente o que deles ficara na terra, as ossadas, as relíquias, só pensando nelas, sempre preocupado em embelezar igrejas construídas sobre os seus túmulos, em ornamentar caixões para neles os alojar, transportando-os sempre sobre os augustos ombros nas cerimónias da trasladação, tão frequentes nessa época, em que se gostava de fazer viajar os corpos santos de cripta para cripta, e partindo ele próprio a todo o momento para os visitar. Habitou-se de maneira tão íntima à sua companhia que acabou, como eles, por fazer milagres. Esta transferência do monárquico para o maravilhoso – é então que se propaga na *Francia* o mito da santa ampola cujo óleo, que serve para ungir os reis, se acha sempre milagrosamente renovado-não seria um meio de afastar o

monarca, transpondo para o irreal o que restava do seu prestígio? De qualquer modo, não há dúvida: ao dar o último suspiro, Roberto subiu ao céu para o “ornamentar”; esperava-o nessas alturas uma espécie de feudo, em que logo o Senhor o investiu. Após ter toda a vida caminhado, indo e vindo, para lá e para cá da fronteira entre as duas cidades, a visível e a invisível, juntava-se finalmente aos santos, seus camaradas [{229}](#). A finalidade de Helgaud, ao contar a vida de Roberto, é mostrar o exemplo de uma migração assim, dessa derradeira ascensão de que os mosteiros queriam ser o lugar predestinado. **[Pág. 206]**

Para o rei, foi fácil a passagem, pois que se decidira progressivamente a viver como monge, como perfeito. Retirara-se das vaidades do mundo, tornando-se cada vez mais humilde (*humilissimus*), libertando-se pouco a pouco do orgulho, pecado maior, o pecado dos *bellatores*. Nos primeiros tempos, não se desinteressara ainda das pessoas do século; o seu olhar dirige-se, preferentemente, para os pobres, para a nuvem de pobres que lhe enxameava o palácio, roubando, apanhando tudo o que podiam agarrar, trabalhando assim, inconscientemente, para a salvação do soberano, pois os andrajos dos miseráveis despojavam-lhe o corpo do vão invólucro das riquezas carnavais, desnudavam-no. Roberto gostava disso. Depois, quando os pobres o purificaram, entregou-se às gentes da Igreja, escolhendo o seu lugar, diz Helgaud, entre as duas “ordens” [{230}](#).

Que ordens? *Oratores*, *bellatores*? Não, decerto: porque os progressos da sua depuração o haviam então afastado do militar. As duas ordens de que se trata são a *ordo ecclesiasticus* que, seduzida pelas suas virtudes, se lhe agarrava, enquanto ele próprio se agarrava, com todas as suas forças, à outra *ordo*, a monástica. O rei, arrastado pelo movimento que o elevava, encaixava-se no interstício que, na parte ordenada do social, separa os dois graus de uma hierarquia. Esta hierarquia é a de Abbon: os monges, atingida a maior perfeição, dominam o clero, ainda imperfeito. O rei está no meio.

Não conforme Adalberão o via, intermediário entre o espiritual e o temporal, entre os bispos e os príncipes. Nem recambiado para os laicos, conforme a teoria gelasiana, do lado dos laicos. As suas virtudes elevaram-no até ao centro da *ordo* –, quer dizer, ‘expansão entre os homens da ordem celeste – e dispõem-no para subir ainda mais. Ultrapassa já o escalão dos bispos, seus colegas pelos sacramentos. Porquê? Porque se tornara semibenedictino. Por penitência. Para reparar o pecado de bigamia que cometera, tal-qual o rei David; Claude Carozzi mostrou ^{231} que a alusão a esta falta ocupa o centro exacto da biografia. Aos olhos de Helgaud, a transgressão do interdito foi o ponto de ruptura que providencialmente fez oscilar a existência de Roberto para o lado bom, o lado do espírito. Desencadeou pois o processo de conversão, de retorno. A partir daí, o rei começa a libertar-se. Vencendo primeiramente os escolhos por esse gesto próprio dos penitentes: a peregrinação. Na Quaresma que precedeu a sua morte, pôs-se a caminho, conduzindo o seu séquito de relicário em relicário, orando em cada paragem sobre o túmulo desses grandes santos que pululavam no Sul do reino e que ele não conhecia ainda. Entre eles encontrava-se Géraud d'Aurillac, a quem o autor da *Vita*, muito afeito ao vocabulário social dos redactores das cartas, qualifica de “cavaleiro muito destemido” (*miles fortissimus*) ^{232}. Pois não era este santo o único a ter levado vida exemplar, sem abandonar a acção [Pág. 207] guerreira? Pelos Ramos, chegava a procissão a Bourges, pela Páscoa entrava em Orleães. Depois, durante os últimos vinte e um dias, Roberto, que não podia já mexer-se, abandonou-se por completo aos exercícios monásticos, procurando identificar-se com o próprio S. Bento, acabando por morrer como este, entoando os Salmos.

O Resumo é uma “lição”, escrita para ser lida dentro do mosteiro, durante a refeição dos monges no refeitório, onde a tripartição social constitui, informulada, as subestruturas do raciocínio: há os guerreiros, de

quem já se evita falar; há os pobres; há a “ordem” clerical: segundo este plano ternário se constrói a sociedade mundana. Porém Helgaud, mudo quanto à maneira como deve ser desempenhada a função militar, também pouco mais diz a propósito das duas outras funções. Os clérigos não passam de comparsas, com os quais não se sabe o que fazer – os pobres são parasitas, ou melhor, os figurantes intermutáveis de um ritual da caridade. O que este monge pretende glorificar é um monarca que se liberta das três funções cujo campo é a sociedade secular, para penetrar na outra parte do mundo visível, a boa, que é a porta do céu. No espírito de Helgaud, os homens repartem-se na verdade em quatro categorias, quatro níveis. Abbon, uns quarenta anos antes, havia-os encarado da mesma maneira, subordinando as três categorias seculares à “ordem monástica” que anexa os mortos, reivindicando como suas as parcelas da sacralidade espalhadas pelos sarcófagos e os cofres e estendendo os braços para os anjos. Eis como a literatura monástica, na primeira metade do século XI, se distancia do modelo trifuncional.

Esta distância aparece ainda maior numa outra *lectio*, uma outra biografia edificante, composta na mesma época, num mosteiro da mesma província real, Saint-Maur-des-Fossés, reformado pelos cluniacenses. Acerca dessa lição direi apenas uma palavra. O herói, Bouchard, o Venerável, era simplesmente um conde de Paris. Mas, pondo de lado o milagre e essa assunção que fez com que Roberto, o Piedoso, mal expirou, participasse das alegrias do Paraíso, o lugar que o autor da *Vita* reconhece a Bouchard é o mesmo que Helgaud concede ao rei. O conde morreu também como um beneditino. É louvado por haver especialmente protegido as igrejas e os “desarmados” ^{233}: substituindo-se assim – é isto o feudalismo – ao monarca enfraquecido, reunindo-se a todos os bons príncipes que, nas assembléias da paz de Deus, prometiam velar especialmente pelos padres e pelos pobres. *Defensor ecclesiarum, largitor eleemosynarum*, “defensor das

igrejas”, “distribuidor de esmolas”, fez do poder e da riqueza os únicos usos lícitos. Atrás do seu ataúde, uma coorte semelhante à que se formara para o funeral de Roberto acompanhou ao túmulo, e para a ressurreição, o “*mui piedoso suporte* (sublevator) *dos monges, dos clérigos, das viúvas e dos grandes círios que servem a Deus nos mosteiros*”. Monges, clérigos, [Pág. 208] gente de clausura: mais uma tríade, também esta hierarquizada, todavia mais estritamente eclesiástica. Deste cortejo estão ausentes os guerreiros, claro está, e também os pobres. Ficam, “cada um na sua ordem”, entrados atrás do defunto na glória, primeiro os monges, a seguir os padres e algumas mulheres – as que não têm homem que as possua e só aceitam o jugo de Cristo. O olhar desviou-se aqui, por completo, da carne. O que se verificou menos em Helgaud. E no segundo texto, cujo autor é André, também monge de Fleury, nem se chega mesmo a verificar.

André

André escreve uma dezena de anos após Helgaud. Redige o livro V dos *Milagres de São Bento* ^[234]. Hagiógrafo, mas não recusando ser “historiador”. Pelo contrário, parece-lhe ser boa a oportunidade para, no prosseguimento da relação das maravilhas executadas pela muito poderosa personagem cujas relíquias repousam em Fleury, contar por vezes o que acontece de curioso na região e cujo rumor lhe chega. Eco de conflitos, de batalhas, de armas que se entrecrocaram, na altura em que se instala o senhorio e se procura dominar o tumulto na rede das instituições de paz. André não fala do rei, que parece pouco a pouco afastar-se de Orleães e cujas prerrogativas se perderam entre as dos príncipes. Mas fala da ordem social. Vê-a à sua maneira. Os juízos que formula são influenciados directamente pelo que subsistiu do velho combate pela isenção monástica, pelos pesados rancores dos monges para com os bispos. Este *parti-pris* ^[235] impede-o de se referir explicitamente ao postulado trifuncional. No entanto,

ele está lá, nos hábitos de pensar e de falar; e o lugar que, aí ocupa descobre-se em especial no relato que André faz de um acontecimento que se dera três ou quatro anos antes, em 1038 – acontecimento que se conhece através da obra de André e por uma alusão, muito breve e mal datada, que surge no fragmento de uma crónica escrita no mosteiro de Déols ^{236}.

O caso estala em Bourges – quer dizer fora da *Francia*, na Aquitânia. Nesta província, durante os anos vinte do século XI, o duque Guilherme, o Grande, a exemplo do rei Roberto, organizara pessoalmente a paz de Deus, diocese por diocese. Faleceu em 1030. O poder ducal, minado pelo feudalismo tanto quanto o do rei de França, sossobrou; e a empresa da pacificação foi aqui, a partir de então, conforme sucedeu na Borgonha e na *Francia*, dirigida pelos bispos. A “nossa paz” – diz claramente o bispo Jourdain de Limoges, no ano de 1031, antes de amaldiçoar os maus **[Pág. 209]** príncipes e, simultaneamente, os cavaleiros. Nesse mesmo ano, a paz de Limoges estende-se à diocese de Bourges, levada pelo arcebispo Aymon, recentemente eleito. Aymon vinha da linhagem dos *sires* de Bourbon, senhores de castelo, que não tinham sequer o título de conde mas que, contudo (tais eram os processos da decomposição feudal), haviam conseguido apoderar-se do cargo arquiépiscopal. Sete anos mais tarde, chegara o momento de renovar os ritos de sacralidade com que se esperava refrear a agressividade das gentes de guerra. Aymon reuniu pois em Bourges um concílio provincial. Mas quis ir mais longe. Para “renovar”, para apertar as malhas da rede, retomou as fórmulas borgonhesas de compromisso colectivo que Gerardo de Cambrai havia condenado. Impôs a conclusão de um pacto (*compactum*), de uma conjura ^{237}.

No entanto, inovou duplamente. Ao contrário dos juramentos que haviam sido prestados sobre os relicários em Verdun-sur-le-Doubs, depois em Beauvais e em Soissons, este foi exigido, em nome da lei (*lex*), não apenas aos cavaleiros, mas a todos os varões com mais de quinze anos de

idade. O “povo” foi pois também incluído na aliança, assim como o clero: antes de todos, o bispo pronunciou o juramento, tocando com a mão no relicário de Santo Estêvão. Além disso, a obrigação não era apenas negativa: não atacarei, não despojarei este ou aquele. Positiva, como a obrigação dos vassalos, dispunha ao ataque. Devia-se jurar oposição aos fautores da desordem, aos que ofendessem, aos que maculassem a paz, aos “violadores”, aos “corruptores”. Quebrados todos os laços de parentesco e de amizade, abolidas todas as divergências de condição e de função, os “conjurados”, todos unidos, deviam perseguir “*os invasores dos bens eclesiásticos, os que incitam a pilhar, os opressores dos monges, das freiras e dos clérigos, os que dirigem o combate* (impugnatores) *contra a nossa santa Igreja*”. Vemos aqui que a classificação que André evoca se aproxima da de Helgaud, a mesma de todos os escritores monásticos: monges e irmãos são postos à parte, só eles não são obrigados a prestar juramento, só eles não se mexem: na verdade, fizeram voto de estabilidade. Formam à parte uma pequena sociedade bem fechada. Mas no “século”, no campo da agitação, da gesticulação, do instável, no campo desprezível da corrupção e das violências, os homens dividem-se em três grupos.

De um lado estão os que o texto designa por cavaleiros. *Milites, equites* ^[238]. André hesita entre os dois termos; chega a falar de “ordem equestre” – e é a primeira vez, no Norte da França, que encontramos o termo *ordo* aplicado à cavalaria – porém não esqueçamos que André se gaba de escrever bem e que leu Tito Lívio. Muito significativo, em todo o caso, é o sentido que atribui, de passagem, à palavra *militia* ^[239]. Emprega-a, [Pág. 210] não apenas, como toda a gente no seu tempo, para distinguir uma categoria social investida de função militar, mas já, muito antes de todos os outros, para evocar uma qualidade moral: a generosidade. Ao descrever a debandada dos cavaleiros, diz que “*enfraqueceu-lhes o coração, quando esqueceram a cavalaria*”. A seus olhos, a cavalaria é

assunto de coração, de coragem. Ao fugir como uma lebre, o cavaleiro trai os deveres da sua ordem.

Quanto aos outros laicos, que constituem, no alistamento militar, a infantaria {240}, André encara-os como uma multidão buliçosa. Olha-os de muito alto. Não é dessa origem. Seu pai, vangloriava-se André, rico e generoso, portanto nobre, podia alimentar duas centenas de pobres em tempo de fome, *largitor ellemosynarum* como Bouchard, o Venerável, assumindo pela prodigalidade, pela esmola, abrindo os seus celeiros, espalhando dádivas, a terceira função, a função alimentadora dos antigos reis. A sociedade monástica, temos de convencer-nos disso, recruta-se, toda ela, entre a nobreza. Um dos papéis, um dos aspectos da generosidade da nobreza é garantir carnalmente a reprodução. O monge André, aristocrata desdenhoso, fala pois, um pouco mais adiante, dos peões, considerando-os, simplesmente, como “plebe”. Sem dúvida decide variar de palavras e toma-as sempre no belo sentido clássico da escola; mas esta palavra toma, na sua pena, um sentido francamente pejorativo. A propósito de “povo”, André esclarece: é camponês, todo ele formado por “*agrestes*”, por “*campónios*” – é o termo que utilizam as ordenações da paz de Deus, a propósito dos populares; é “humilde” – desta vez o vocábulo vem dos Salmos; é, sobretudo, necessariamente desarmado, *multitudo inermis vulgi* {241}.

Enfim, para o monge André, convencido de ser melhor e por isso condescendente, os homens do terceiro grupo, os clérigos {242}, não passam de auxiliares, de “ministros” (*ministri*) {243}. Correntemente, em todo o senhorio, esta palavra designa os intendentos, os administradores dos domínios, os guardas campestres. Os clérigos são, pois, apresentados como os ministeriais do divino, os administradores subalternos das províncias do sagrado.

Tripartição por consequência. Não a mesma de Adalberão e de Gerardo, a dos concílios da paz jurada. Todavia, no decorrer dos

acontecimentos estes são, na realidade, como esses mesmos concílios de paz, como em Limoges no ano de 1031, dois partidos que se defrontam numa luta maniqueia. De um lado, está o mal: os cavaleiros; do outro lado, o bem: o povo rodeado pelos clérigos, mobilizado, paróquia a paróquia, atrás dos pendões dos santos retirados nessa altura dos santuários e que se brandem como gonfalões, emblemas da acção repressiva: o exército dos [Pág. 211] pobres. De início desprovido de armas, forte apenas pelo seu direito e pela ajuda de Deus. Eficaz, forçando os príncipes a entrarem no “pacto”. Todos, com excepção de um, *o sire* de Déols. Então, formidáveis, os batalhões da paz começam a destruir os castelos, quer dizer os símbolos da opressão, as sedes da exploração senhorial, os covis onde os enxames de cavaleiros se acoitam para gastar, no prazer, os frutos das suas rapinas. André julga boa esta acção inicial. Para ele, o exército dos pobres – as metáforas que usa, ao referir-se-lhe, testemunham-no – permanece o instrumento por meio do qual o Deus de Israel empreende humilhar os soberbos {244}.

Boa – e contudo, pelo seu próprio êxito, embaraçosa. Como compreender que “*a multidão do povo desarmado tenha podido, como um bando armado, semear o terror entre os guerreiros e assustá-los de tal forma que, esquecendo a sua cavalaria, tenham fugido, abandonando os castelos, diante das coortes humildes de camponeses, como se fugissem perante as dos mais poderosos reis*”? {245} Trata-se bem de um prodígio. Surpreendente. E de qualquer modo, para quem se prende à ordem tanto mais ardentemente quanto é certo pertencer à classe dominante, escandaloso. Não haverá aqui desregramento da organização normal? Quando André compõe o seu texto de retórica, fá-lo já, evidentemente, convencido. Conhece o justo retorno das coisas que, depressa, virão restaurar a sua natural conformação. Com efeito, o êxito estonteou. Primeiramente o prelado, o arcebispo. Ufano com o resultado de que os

“humildes” haviam sido os agentes, eis que ele próprio se torna “soberbo”, tomado pela “cupidez”. Um monge não pode espantar-se com isso: os bispos ficaram no mundo, contaminados, dominados pelo gosto das armas, do dinheiro, quando não pelo das mulheres; fora da cidade perfeita que é o mosteiro, não se separou o trigo do joio. O joio quer dizer o dinheiro. André afirma-o: começaram a vender a paz, esse dom de Deus (que quer isto dizer? Começaram a organizar colectas, a levantar subsídios para o prosseguimento da acção, conforme mais tarde se fez no Languedoque, na segunda metade do século XIII? Ou o arcebispo, vitorioso, se substituiu aos donos dos castelos abandonados, se arrogou os mesmos direitos, recebendo em seu lugar as taxas exigidas aos camponeses protegidos?). A partir de então, tudo de súbito se modificou: os bons, os brancos, tornaram-se negros. Levando mais longe a ofensiva, agora com desmesura, o arcebispo sitiou uma fortaleza que os defensores se recusavam a entregar. Nela se haviam refugiado, não apenas os cavaleiros, mas gente miúda (vemos que nem todos os aldeões tomaram o partido dos combatentes da paz: a salvaguarda prometida pelos senhores laicos não lhes parecia nem tão irrisória nem paga demasiado cara). Para apoderar-se do castelo, Aymon, conforme era de uso, deitou-lhe fogo. Apocalipse: André fala de mil e quatrocentas **[Pág. 212]** vítimas; descreve o horror, mulheres grávidas e crianças queimadas vivas. O massacre dos inocentes. Uma coisa é clara: o triunfo, insólito, transformou os “miseráveis” ^{246} nesses furiosos que precedem a vinda do Anti-Cristo. Tinham falhado. Para eles fora o princípio do fim.

Porque, a partir de então, Deus abandonou-os. Fez-lhes, no entanto, a mercê de os avisar. Deixando-lhes uma derradeira possibilidade de emenda. Estando as tropas do arcebispo e as de *sire* Déols, o último rebelde, agora frente a frente, Deus multiplica os sinais de advertência. Vai ferir-se uma batalha “campal”; a prova: o Todo-poderoso é chamado a pronunciar o seu juízo, a designar quem tem direito à vitória que dará a um dos dois campos.

Deus lança então o raio que cai entre os dois exércitos. Cegos, mas pelo orgulho, os bandos dos partidários da paz não querem compreender a mensagem. Desafiam Deus. Serão vencidos. Milagre ainda? Surpresa. Porque teria o Senhor ajudado, nesse dia, o pior dos homens, o que reuniu sob a sua bandeira todos os maus, encarniçado em recusar os regulamentos pacíficos? Porquê esta aparente injustiça?

Deus – diz André – reservara *o sire* de Déols para ser o braço da sua vingança ^{247}. Servia-se dele como de uma espécie de isco, de negaça, para ver até onde poderiam ir os “pobres”, até que grau de arrogância. Porque – e eis o que nos importa no pensamento de André – Deus não desejava o advento de uma nova organização social, onde as distinções funcionais seriam enfraquecidas. Já a conjura lhe parecia suspeita pelo que tinha de constrangedor e de agressivo: ao negar as diferenças, não conduzia ela à ruína do edifício equilibrado, assente numa justa repartição dos ofícios? Adalberão e Gerardo haviam-no visto bem, quando lutaram contra os propagandistas do movimento de paz. Pelos termos do contrato sacramental e pela maneira como foi mantido, a função militar difundira-se já entre o povo e o clero. Se os monges permaneciam ao abrigo das tentações, os clérigos não iriam tornar-se a presa do orgulho e da avidez dos cavaleiros e deixar-se capturar por um sonho de igualdade que, na medida em que se realizasse, arrastaria a humanidade, não para um retorno ao paraíso, porque a história não poderia voltar atrás, mas para o mal? Para a desordem, essa confusão das tarefas sociais, responsáveis já por essa espantosa novidade: a fuga dos guerreiros diante dos camponeses?

Foi durante a batalha desencadeada, não obstante o aviso do céu, que rebentou o escândalo, simultâneo com o inexorável efeito da cólera divina. Nas margens do Cher, os dois exércitos desafiavam-se. O do arcebispo tinha menos cavaleiros. Viam-se alguns nas fileiras dos combatentes da paz, porém o grosso da cavalaria reunia-se em volta do príncipe, derradeira

esperança da resistência feudal. Imaginou-se então um estratagema. Burlesco, repugnante: André não faz ironia, como o fazia Adalberão. Revoltou-se. **[Pág. 213]** Desgostam-no tais momices, tais disfarces. Homens vindos do povo tentaram fazer-se passar por cavaleiros. Montaram os animais que encontraram. Usufruindo da situação de cavaleiro, que é reservada aos agentes legítimos da função militar, julgaram poder introduzir-se indevidamente na “ordem equestre”. Montados em burros, lançaram-se, insensatos, em grotesca cavalgada. Imprudentemente, porque o seu sangue não era o bom, carecia da “virtude” genética de onde o cavaleiro tira o seu mérito. Num instante, o assalto ridículo transforma-se em debandada. Os fugitivos, aterrados, afogaram-se no rio, que engoliu parte dos incendiários. Os outros, enlouquecidos, mataram-se uns aos outros. Os homens, pelo nascimento votados ao combate, nem tiveram sequer que derramar sangue com as suas mãos. Com tal derrota, com tamanho aniquilamento, Deus pronunciou a sentença que o haviam forçado a dar. Ora os primeiros que Deus castigou, porque eram os primeiros culpados, foram os clérigos. O arcebispo, que escapou à morte, foi ferido; muitos cadáveres de padres foram encontrados no dia seguinte, espetados em cachos nos paus das bandeiras sagradas: tinham tido a desgraça de as desviar do seu justo uso para com elas fazerem estandartes de um combate carnal. Deus condenou furiosamente o desvio pelo qual as funções se haviam invertido na sociedade terrestre. Os servos tiveram a ousadia de querer dominar os senhores; instituídos para pastores, os curas haviam-se tornado lobos.

O discurso de André de Fleury dirige-se pois, antes de tudo, aos homens da Igreja. Prolonga a exortação de Adalberão, e a anterior, de Aelfric e de Abbon: os servidores de Deus não devem pegar em armas. Porém André encadeia e proclama: é errado que o povo participe na acção militar. Lembra que se deve desconfiar dos bispos demagogos que, para sua

própria glória, desvirtuando as prescrições da paz de Deus, vieram, recentemente, meter a espada nas mãos dos pobres, abrindo assim as vias da subversão. Para defender a sociedade, André retoma a atitude de Gerardo de Cambrai. Seguidamente, parece colocar-se como defensor da trifuncionalidade.

Contudo, a meu ver, não devemos equivocar-nos: André não vê a sociedade dividida em três partes, mas sim em quatro. Da mesma forma que Abbon. Se encara como necessária a tripartição da sociedade secular, é na condição de que seja reconhecida a superioridade de uma categoria à parte: a dos monges. Ora, para atingir a perfeição, importa que a instituição monástica seja mantida pela instituição senhorial. O monaquismo reformado do século XI toma resolutamente o novo senhorio como base. A sociedade feudal parece-lhe excelente: que nada mude; vigiemos todos para que sejam rigorosamente reprimidos aqueles que, na paz ou na guerra, poderiam alimentar uma esperança de igualdade entre o povo submetido. Protegido. Socorrido: evocando a caridade de seu pai, André justificou a exploração dos trabalhadores com a redistribuição proporcionada dos proventos senhoriais. A ordem apoia-se no afecto compassivo dos senhores e no respeito que a plebe lhes deve. Os clérigos e os cavaleiros têm por **[Pág. 214]** missão manter esta ordem pelos meios que lhes são facultados, sejam espirituais ou temporais. Assim, alguns homens, no conforto dos mosteiros, progredirão para a salvação, arrastando atrás de si, debaixo de si, todos os outros homens. André de Fleury já não pensa no rei; não gosta dos bispos; mas, mais resolutamente ainda, toma partido contra o povo. O que o colocaria antes, está bem de ver, do lado do *sire* de Déols. Está seguramente do lado do senhor de Étienne, cujo castelo, refúgio dos pobres e das crianças, foi destruído pelo incêndio. Em todo o caso, concorda com Helgaud num ponto fundamental: a organização da sociedade deve manter-se tal-qual é, enquanto a humanidade não tiver entrado na boa ordem, nesse

Além de que as abadias são a prefiguração. Nem André, nem Helgaud construíram um projecto de sociedade. Vêm os homens divididos em quatro compartimentos, segundo os decretos da providência. Eles próprios ocupam um deles; nos três outros estão arrumados convenientemente os que eles olham do alto dos seus méritos, que esperam salvar pela liturgia, é cujas funções respectivas entendem dever utilizar para poderem prosseguir a sua própria ascensão. **[Pág. 215]**

[Pág. 216] Página em branco

III – CLUNY

Raul Glaber

A quadripartição era igualmente evidente para os monges integrados na congregação cluniacense. Aproximo-me deles. Passo da *Francia* para a Borgonha, onde Raul Glaber termina os cinco livros das suas *Histórias* antes de 1048, muito pouco tempo portanto após a redacção do livro V dos *Milagres de São Bento*. Ele é tão curioso das coisas do mundo quanto André de Fleury. Seria até talvez mais. Tudo o atrai do que vê e se agita fora do claustro. Não se conserva quieto, aproveitando todas as oportunidades para sair. Sabe ouvir, sabe observar. É uma excelente testemunha de um universo onde toda a ordem antiga oscila; para mim, a melhor de todas. Convenhamos que tem má reputação; a história positivista critica-lhe a tendência para deformar a “verdade”, além de deturpar o latim. Muito recentemente, R. H. Bautier mostrou, com justeza, de que forma ele manipulou o que lhe chegara da heresia de Orleães. Claro está, deforma. É isso precisamente que nele me interessa. Porque, partindo de rumores que recolhe, aqui e ali, constrói uma imagem global, vigorosa. E esta é a imagem que então se tem em Cluny. As *Histórias* são, com efeito, dedicadas a Odilon, ao “rei Odilon”. E só por esta dedicatória se vê o que coloca Raul Glaber à parte, eu diria mesmo do lado oposto de Adalberão.

Raul Glaber saiu por diversas vezes da Borgonha. No entanto, passou o melhor do seu tempo entre Auxerre, Saint-Bénigne e Cluny. Esta região, a sua pátria, agora sem rei, sem duque natural. Raul não ignora o rei, o imperador. Sauda-os muito baixo, mas de longe, mantendo-os a distância igual. Nem as controvérsias sobre a monarquia, nem a tradição carolíngia, nem a tradição franca lhe dizem respeito. Está afastado de tudo isso. Esta indiferença surge, muito claramente, na sua obra; não diz uma palavra sobre o século de Carlos Magno, o grande século, o século IX. Começa depois,

sem jamais voltar atrás. Com ele penetramos numa outra [Pág. 217] província da memória, não povoada pela recordação de Hincmar, conforme a escola de Reims ensinara. A rejeição da herança cultural carolíngia é tanto mais significativa quanto este texto é bem, desta vez, *uma história*. Não nacional – a nação borgonhesa, esquartejada, deixou de existir – mas uma história geral: a história do mundo inteiro. Apesar da preferência que mostra pelas criptas, pelos sarcófagos, pelos epitáfios, Raul não fala apenas de santos. Não precisa de pretexto, não precisa fingir que conta milagres. Confessa o seu desígnio: relatar tudo o que sabe de novidades, desse “novo” que, com a proximidade do milenário, se tornou como que um acumular de prodígios, esse “novo” que o poder de Jesus não deixará de fazer desabrochar até à derradeira hora do derradeiro dia. Fenómenos que sempre conservam qualquer relação com Cristo. Por esta razão, Raul Glabér aplica-se a examiná-los. Ele acha que deve glosar o acontecimento, descobrir-lhe os múltiplos sentidos. Esforça-se para isso, inquieto, hesitante. Podemos, com inteira justiça, dizer que no sentido dionisiano do termo, o comentário que dele faz é místico, analógico, estabelecendo correspondências entre o que se desenrola, fugaz, no decorrer do tempo, e estruturas que não são temporais.

Eis porque o tratamento do evenemencial é precedido por longa meditação sobre a quaternidade divina. Ordenação fundamental que traduz a correlação entre os quatro Evangelhos, as quatro virtudes, os quatro rios do Paraíso e, por outro lado, os quatro pontos cardeais, os quatro elementos que constituem a matéria, os quatro períodos da história dos homens. Desde o limiar da obra, evidencia-se um quadro, quadripartido. Esta afirmação preliminar apoia-se, diz o autor, no ensino dos “Padres gregos”. Em que pensaria? Certamente, não em Dinis: às tríades substitui-se o quadrângulo. Toda a aventura humana se inscreve num quadrado, o quadrado que circunscreve o claustro monástico e revela, simbolicamente, a ossatura do

mundo visível. Todavia, porque “*as coisas terrestres tendem a elevar-se para as coisas celestes* – conforme assegura S. Jerónimo – *e sendo afagados os ângulos, tendem a seguir o redondo, que é a mais bela de todas as figuras*”, os quatro ângulos da história, pelo jogo do encaixe que os liga às formas estáveis, circulares, mais perfeitas da criação, são chamadas a moldar-se finalmente a estas, e esfumarem-se no eterno. A preocupação de encontrar a todo o momento os sintomas deste ajuste progressivo torna a *História* muito irritante para quem desejaria encontrar nela pequenos factos verdadeiros. Mas, pelo contrário, a obra tem com que fascinar o historiador das ideologias, dos sonhos. E, antes do mais, pela concepção da durabilidade que testemunha. Poucos dados cronológicos. O que importa a Raul Glaber é a orientação da corrente. Desenhando meandros, aqui e ali; o tempo da história pode por vezes parecer titubear. Mas não anda à volta de si mesma, como acontece com o tempo das liturgias. Mais ou menos direita, projecta-se para uma finalidade. Assim, os que imaginam que, todos os anos, pela Páscoa, [Pág. 218] o Salvador vem esvaziar os infernos e levar os seus para o céu, caem numa armadilha que o demónio lhes prepara. O Juiz reaparecerá um certo dia. Nesse dia marcará o termo de uma sucessão linear de acontecimentos de que todos são a prefiguração e que Raul Glaber carrega de um valor, benéfico ou funesto, que interpreta como misteriosas mensagens. Raul é levado pela vaga. Esta acaba por ser perturbada por violentos remoinhos. Algum tempo antes de 1033, passados os mil anos da quarta idade, forma-se a angústia. Angústia que se desfaz quando Deus acalma, quando as estrelas deixaram de combater no firmamento. Quando Raul Glaber escreve, tudo entrara na ordem. A história prossegue com menos turbulência. Não haverá, contudo, uma quinta idade. Quadripartição necessária.

Até ao fim dos tempos, os humanos permanecerão unidos em duas mansões: a terra e esse lugar secreto onde vivem ainda os mortos. Visitados

todavia por anjos e por demónios. Estes emissários vêm de duas outras áreas: do céu e do inferno. As quatro partes do espaço são, com efeito, comunicantes. Tal como Adalberão e Gerardo, Raul Glaber está convencido da coerência entre o que vemos do universo e o que, escapando aos sentidos, se deixa apenas adivinhar. Porém, esta coerência da ordem da exemplaridade, da isonomia, não lhe aparece meramente estática. Ele sabe que, falando com propriedade, é histórica: as passagens dão-se em tal momento, num tal lugar. Raul é muito atento a esses fenómenos. E está bem colocado para os observar, no posto mais favorável que é o mosteiro cluniacense, na tangência dos quatro domínios, o angélico e o terrestre, o demoníaco e o funéreo. As relações que os vivos mantêm interessam-no menos do que essas populações que se sente borbulhar e agitar no invisível, os estranhos transeuntes que surgem ao crepúsculo, junto dos túmulos, dos relicários, cavalgadas que percorrem os céus tempestuosos, as grandes formas brancas que desfilam, mensageiras, ora mudas ora faladoras. Demónios. Almas penadas. E, mal distintos uns dos outros, os santos e os anjos. No meio desta sociedade brumosa, há só uma divisão, bem nítida: entre os bons e os maus. Divisão que se projecta sobre a sociedade dos homens, também ela dividida entre o bem e o mal, constantemente invadida pelo maléfico, arriscando-se a ser submersa por esses germes de corrupção que são as comunidades judaicas, as seitas heréticas que, não obstante as fogueiras e os massacres, se não consegue expurgar completamente, logo recomeçando a fermentar. Tanto quanto o mundo dos mortos, o universo dos vivos parece a Raul Glaber flagelado, maltratado, atormentado. Infectado pelo pecado, é o lugar das desigualdades.

Níveis de submissão, de constrangimento, sobrepõem-se aí, múltiplos, contudo colocados de um lado e do outro de um corte primordial. Não o corte que a instituição senhorial traça: Raul Glaber não fala de “senhores” nem de “servos”. A distinção que aponta é a de Agostinho e de Gregório, o

Grande, entre os súbditos e os dirigentes, entre o “vulgo”, uma “multidão” rústica, estúpida, passiva, de quem se troça e que se [Pág. 219] despreza, e os “nobres” que dão o exemplo, que arrastam, comandam, forçam a cumprir deveres e são os autores da história. Entre estes chefes está o rei. Raul admira, também, Roberto, o Piedoso; celebra-lhe a “sageza”, com a qual se pode dominar a desordem; mas se o louva é, antes de tudo, porque ele seguiu os conselhos de Odilon, de Guilherme Volpiano, dos Cluniacenses. E, no mesmo grau em que coloca este monarca, situa outros príncipes, tal como os duques da Normandia, como o Capetíngio, poderosos, temidos, generosos, governando o seu Estado qual o rei, os bons chefes de família. Ao mesmo nível, não acima dos chefes de guerra, mas a seu lado, coloca os bispos, os “olhos da fé católica”. Se forem cegos, o que muitas vezes acontece (Raul Glaber não é mais indulgente para o episcopado que André de Fleury), o povo será tomado pelo orgulho, a rapacidade, a luxúria: o género humano regressa ao caos. Assim se infiltra o mal, de cima para baixo, pelo desfalecimento dos “reitores”, dos “príncipes”, que dirigem casas, grandes cortes que são as dioceses, os principados feudais, famílias a quem a falta cometida pelo chefe logo contamina.

A estrutura profunda da sociedade humana, cantonada numa das quatro mansões, é, conseqüentemente, binária. Mas sob o olhar de Raul, e sem que ele tenha disso muita consciência, combinam-se, de facto, duas bipartições. Uma, que ele não define, porque é visível, aquela de que acabo de falar. Para exprimir a outra, ele emprega a palavra *ordo* no sentido social. Assim como há dois sexos – diz – há duas ordens,^{248} elas próprias hierarquizadas. Quais são elas? A “ordem dos clérigos” e a “ordem dos laicos” ^{249}. Importa que sejam muito claramente distinguidas – por isso Raul Glaber condena as maneiras modernas de vestir, de tratar os cabelos e a barba, que levam a confundir os militares com os padres, quando não com as mulheres. Duas ordens a que se junta uma terceira, a ordem dos monges.

Mas esta pertencerá ao mesmo mundo?

Os mosteiros abrigam de facto uma sociedade especial, isolada pelo seu desejo de retiro e pelo nível de perfeição que atinge; organizada todavia como a do século a que pertence, pois deseja apresentar-lhe um modelo e atraí-la para si, a pouco e pouco. A sociedade monástica acha, por isso, que deve assumir, autónoma, as três funções. Antes de todas, a função sacerdotal. Apreendeu-a plenamente. Em Cluny, os monges limitam-se a entoar os Salmos. Todos se revezam para celebrar “*a missa sem interrupção, dando a este ofício tal dignidade, tal piedade e veneração, que dir-se-ia serem mais anjos que homens*”^[250]. É cumprindo os ritos de sacrifício da primeira função, ritos de que *a ordo* mais elevada da hierarquia secular se encarrega, que os monges conseguem elevar-se à perfeição [Pág. 220] angélica. Mas o que do altar oferecem com as mãos é também alimento que distribuem e de que fazem participar as almas em sofrimento, confortando-as, restituindo-as à paz, à vida. Os monges consideram-se por isso alimentadores. E não apenas no que toca o espiritual: os seus celeiros estão abertos e espalham entre os pobres o supérfluo da produção senhorial. Enfim, a sociedade monástica apropriou-se da função militar. Não penso apenas nos combates simbólicos de que o ofício litúrgico é o campo, nessa luta que monges, organizados em grupos, travam noite e dia, cantando em coro, contra as forças do mal. Concretamente, eles participam na guerra santa. A congregação cluniacense propagou-se largamente pela Espanha. Raul Glaber sabe o que se passa para lá dos Pirinéus, na zona onde se defrontam cristãos e infiéis. Sabe que, ante a ofensiva de Almançor “*a penúria dos efectivos obrigou os próprios monges da região a pegarem em armas*”^[251]. Justifica o que pode parecer um regresso ao carnal. Os monges fizeram tal coisa – diz – *muito mais por amor e caridade fraterna do que por pretensiosos desejos de glória*”. A prova está em que não foram punidos pelo céu. No combate morreram religiosos quando

desempenhavam a missão dos reis, dos *bellatores*; viram-nos uma manhã, ainda madrugada, ressurgir na igreja do mosteiro de La-Réome-en-Tardenois; um bispo conduzia o grupo – um antigo monge, como o são, na altura em que Glaber escreve, os melhores prelados; vestiam todos de branco. É evidente o sinal: estão do lado bom, estão salvos. Pronunciaram algumas palavras, dizendo que estavam de passagem, anunciando que muitos lhes seguiriam, afirmando-se chamados por Deus para partilhar a sorte dos bem-aventurados. O monge-padre não peca, pois, quando se liga às gentes da guerra. Vemos assim Raul Glaber defender o que Abbon e Aelfric haviam condenado, alguns decénios atrás, o que Abbon de Fleury condenava ainda. Estaria Raul Glaber seguro da sua causa? Não mostra ele, de resto, São Martinho encarniçando-se em retirar, das garras do Maligno, alguns monges de Tours que, “*servindo sob o hábito militar, haviam morrido degolados num combate*” [\[252\]](#). ? A falar verdade, trata-se aqui de cónegos, que são menos puros, e a guerra onde pereceram não era, certamente, a guerra santa. De qualquer modo, o que as *Histórias* descrevem é aquilo que agora é assumido conjuntamente pela comunidade monástica, como outrora o rei o assumia: as três funções sociais, arrancadas à matéria, sublimadas, arrastadas pouco a pouco pela corrente de uma história da salvação, de que o monaquismo abre o caminho, e trazidas, de etapa em etapa, para a unidade original.

Raul Glaber nota tendência análoga no seio da sociedade inferior, submissa, perfectível – a do século. Aqui, a reunificação progressiva e que corresponde à intenção divina traz consigo aquilo a que ele chama, **[Pág. 221]** como Adalberão, as “condições” [\[253\]](#). O leque fecha-se dentro de cada casa, sob a autoridade de um “príncipe”, cujo cargo é semelhante ao do abade na fraternidade cluniacense, igual à de Deus no mais alto dos céus. É porque este regresso ao homogéneo lhe parece essencial que Glaber usa tão raramente os qualificativos sociais *miles*, *servus*, *rusticus*, de que as cartas

conservadas na abadia de Cluny estão, contudo, cheias. Efectivamente, se as gentes da época se dividem entre duas condições, os que obedecem e os que dirigem, todos formam um só corpo na unanimidade, sempre que vêm atribulações, quando Deus castiga o seu povo com o mal das erisipelas ou com a fome, mais nitidamente ainda durante as calmarias, quando a humanidade readquire esperança e caminha de novo para o bem. Em parte alguma as distinções de sexo, de ordem, de condição, surgem tão sumidas como nos concílios para a paz de Deus e na peregrinação a Jerusalém. Então, por efeito da exaltação espiritual e pelos actos purificadores, jejum e abstinências, produz-se como que um refluxo do pecado e a sociedade volta à igualdade – a do paraíso – a do mosteiro, que é sua imagem. O que era corte abrupto entre os senhores e os súbditos, entre os ricos e os pobres, esfuma-se; e passa-se, sem se dar por isso, de um nível para outro, acabando por desaparecerem finalmente os degraus. Raul Glaber, para exprimir este enfraquecimento, usa dois comparativos: os “melhores” (ou os “maiores”) e os “menores”; reúne os dois extremos por uma escala de “médios” e constrói assim uma figura ternária ^{254}. Figura que ele acaba por derrubar, quando coloca à frente da procissão, *primitus*, antes de toda a gente e logo após os monges, a “plebe inferior”. Mostra então, formando como que uma ordem, os pobres à frente dos soberbos ^{255}. Em que ocasião modifica ele assim a imagem? Quando se refere a uma partida. A partida do género humano. Modifica-se, como os penitentes devem fazer para resgatarem as suas faltas, como fez Roberto, o Piedoso, nos meses que lhe antecederam a morte, como fazem os eleitos que, segundo Santo Agostinho, “peregrinam”. Unânime, a humanidade renovada pelas calamidades do milénário, reconciliada com o seu Deus, começa a sua migração para a Salvação. Uma peregrinação, cuja finalidade é atingir a Terra prometida, o túmulo de Cristo. Ao mesmo tempo que, na frente de batalha em Espanha, vitoriosos sobre os descrentes, os guerreiros de Cristo entregam a Cluny tesouros

apanhados no campo de batalha, para que, com esse ouro e essa prata, a abacial se torne mais brilhante e melhor se assemelhe à Jerusalém celeste, o género humano põe-se em marcha para a Jerusalém da terra. Todo o relato de Glaber oscila entre os dois pólos: Jerusalém e Cluny. Transposto o ano de 1033, a história humana permanece tensa, na expectativa escatológica. Esta história é a história de uma evasão. *A ordo cluniacensis* [Pág. 222] levantou ferro, fez-se ao largo. Indica o caminho. Misturadas todas as condições sociais, homens, mulheres, ricos, pobres, clérigos e laicos apressam-se para a travessia. A sociedade que se prepara, liberta dos terrores do ano mil, aquela que Raul Glaber adivinha e que chama com os seus votos, é a sociedade da Cruzada.

A cruzada e o que se segue

Não nos foram transmitidas as palavras pronunciadas em 1095 pelo papa Urbano II no concílio de Clermont, quando lançou a cristandade na grande aventura. Godofredo de Vendôme conta que o papa ordenou aos laicos “*que se façam peregrinos e se dirijam a Jerusalém*”, que “*proibiu a mesma peregrinação aos monges*”, que aconselhou aos clérigos que desejassem partir também que pedissem a autorização ao seu bispo ^{256}. Laicos, monges e clérigos: os organizadores da expedição teriam pois levado em conta a antiga tripartição eclesiástica, a de Dudon de Saint-Quentin. Todavia, a crermos em Foucher de Chartres ^{257}, o discurso pontifício, ao dirigir-se aos laicos de todas as camadas sociais, “*ricos e pobres, cavaleiros e camponeses*”, teria igualmente mostrado uma outra cisão, aquela que o sistema de exploração senhorial traçava e que dividia o laicado em duas classes. Mas, segundo Baudry de Bourgueil ^{258}, cujo testemunho é sem dúvida o melhor, o papa, ao falar aos laicos, teria dito apenas: “*Os bispos e os padres tê-los-ão como bellatores, eles terão os padres como oratores*”, não fazendo portanto referência senão ao sistema de

classificação mais antigo, pré-feudal, o sistema gelasiano. Não é de surpreender que Urbano tenha usado esta figura primitiva: antigo superior de Cluny, era bispo de Roma, sucessor de Gelásio; e sentia-se já a mudança que se preparava e que, na Igreja, levaria os clérigos ao primeiro plano. Sendo propósito da reforma dita gregoriana separar completamente o espiritual das coisas temporais, ela trabalhava para dividir, mais francamente que nunca, o povo de Deus em dois grupos. Retorno, por consequência, à binaridade, às duas ordens: *clerus e populus*, o clero e a *ordo laicorum*. No segundo corpo, as distinções já não contam: o sermão de 1095 proclamava, antes de tudo, não o esqueçamos, a paz de Deus, estendendo-a à cristandade inteira para que todos os fiéis de Cristo, em idade de combater, pudessem entrar na guerra santa. De facto, Urbano, bispo de Roma, exigia o mesmo que Aymon, arcebispo de Bourges, exigira: que todos os varões com mais de doze anos jurassem a paz e estivessem prontos para se lançarem no bom combate, ao apelo do seu pastor [\[259\]](#). Reclamava-se a unanimidade [Pág. 223] do laicado. Aquela com que Glaber havia sonhado. Unanimidade na acção temporal, na convicção de que estava iminente o fim do mundo, unanimidade nas práticas penitenciais e, sob a indulgência, o desconto dos pecados prometido também a todos, fossem ou não cavaleiros; porque confundidos, designados conjuntamente por *Bellatores*, iam partir, iam defrontar a adversidade, avançar, cantando, para a morte e a ressurreição.

Os que falaram dos exércitos da cruzada quiseram fazer crer que, entre os laicos, as diferenças de condições tinham sido como que anuladas. Para os grandes momentos da aventura descreveram o cenário, com a intenção sem dúvida de manifestarem ao olhar, por gestos, por mímica, o atenuar das diferenças. Assim, a 8 de Junho de 1099, diante de Jerusalém cercada, o cortejo que esperava, em redor das muralhas, como em Jericó, vê-las desabar por si mesmas, reunia dois grupos distintos, os mesmos:

clerus, populus. Mas o “povo” compunha-se apenas de penitentes: cavaleiros de pés descalços, sem armas, despojados do emblema da sua categoria, sem se distinguirem já dos outros. E depois, essa promessa, feita durante uma cerimónia de perdão, no Jardim das Oliveiras, mediante a qual todos se comprometeram a não mais se prejudicarem, conforme se fazia nas assembléias de paz, nas fraternidades heréticas, como em todas as conjuras de iguais, que Adalberão e Gerardo haviam combatido. Para preparar o assalto, os cavaleiros – afirmam os cronistas -trabalharam com as próprias mãos, banhando a terra que cavavam com o suor do seu rosto, quais camponeses. Contudo, continuaram cavaleiros: as relações da cruzada não vão até confundir cavaleiros e peões. Más depreende-se que a distinção perderia o seu sentido, no momento em que os peregrinos alcançassem a Terra prometida. Vão mais longe, até a inversão da hierarquia, essa inversão que Raul Glaber entrevira. Em Antioquia, na altura da grande inquietação que foi a debandada dos cruzados, Santo André pretendeu incutir-lhes coragem. Decidiu revelar-lhes pessoalmente onde se escondia a Santa Lança, insistindo para que a tomassem e fizessem dela o instrumento da ofensiva. Ora o santo não se mostrou a Ademar, chefe da expedição. Escolheu um camponês, um “rústico”, um “humilde”. E para lhe dizer: *“Vós os pobres sois-lhes superiores em mérito e graça, como o ouro o é sobre a prata, sobre todos os que vieram antes e os que vierem depois ⁽²⁶⁰⁾”*. E aqui está como os primeiros se tornaram os últimos, ou, melhor dizendo, como parecia realizar-se o sonho de uma sociedade sem ordens, sem funções distintas. O sonho com que se deliciavam os conventículos heréticos e que se perdera na fogueira, o sonho que novamente se esboçara por entre as palavras para a paz de Deus e que Cluny remodelara, engrandecera, desabrochava na cruzada.

Era um sonho. A sociedade de cruzada não mostrou mais pureza nem mais unanimidade que as outras. Pelo contrário, na aventura de além-mar

[Pág. 224] aprofundou-se mais a fractura que separa os laicos em duas condições por que, na luta armada, se realçaram os valores da cavalaria. Logo à partida, ao organizar-se, a cruzada expulsara os pobres: é verdade que eles partiram antes de todos, mas em bandos turbulentos, vulneráveis, de que cedo nada restou. A cavalaria esperou, isolada, sob os seus estandartes. Pôs-se a caminho. Foi então que, durante a viagem, na miragem ideológica da unidade dos “cavaleiros de Cristo”, se reforçou o edifício de preceitos, de conveniências, de preconceitos, no seio do qual a diferença entre *bellatores*, como Adalberão e Gerardo ainda diziam, isto é os príncipes, e as simples *milites* se cavaria ainda mais. O resultado da expedição dos barões foi, na realidade, no prolongamento das assembléias de paz, fortalecer a coesão da aristocracia laica em volta de uma ideologia do serviço nobre, separando-a mais francamente do povo. Os reis estavam ausentes. Nunca as estruturas do “feudalismo”, entendendo por esta palavra uma organização social fundada no senhorio, nos seus direitos e nas suas obrigações, se manifestaram mais abertamente. Do cortejo, os pobres nunca constituíram mais que a guarda-avançada que devia ser sacrificada, desprezada; nunca foram mais que testas de ferro ou, como na corte de Roberto, o Piedoso, ou nas portas dos mosteiros cluniacenses, meros figurantes; nunca houve igualdade nem fraternidade entre senhores e camponeses, a não ser mimada nos rituais de penitência. Acrescentemos a isto a lição dos factos e o rápido desencantamento. Os pobres marcharam para o extermínio; invulneráveis, os cavaleiros venceram-porém em que diferia a sua empresa de todas as expedições de pilhagem que o Ocidente cristão, após tê-las longamente sofrido, lançava agora contra o Andaluz ou a Sicília? Os príncipes disputaram entre si as conquistas; os cavaleiros roubaram o que puderam; seguiam-nos rebanhos de mulheres, e os cavaleiros pisanos, genoveses, traficavam com tudo em cada escala. A fornicação, a soberba, o apetite de rapinas maculava o pouco que chegou,

num mar de sangue, ao túmulo de Cristo. O mesmo sucedeu a todos os outros exércitos. Sem dúvida, os melhores cruzados avançavam, extasiados, para o fim do mundo. Que não se verificou. Ora o mito de uma sociedade perfeita, onde toda a distinção de classe fosse abolida, exigia que ele se tornasse realidade e que a história acabasse em Julho de 1099. Era o mito do paraíso reencontrado. Não era possível, na terra, na época, trazer o género humano para a igualdade primitiva. Adalberão e Gerardo já o haviam dito. A utopia, que Raul Glaber começara a acalentar e que se julgara ver encarnar-se à partida da grande peregrinação, não podia sobreviver ao regresso da cruzada. Ora os cruzados, pelo menos os que usavam couraça, regressaram quase todos, muitos deles antes mesmo de haverem atingido o fim que se propunham. Os olhos abriram-se no movimento de retirada e enquanto se edificavam esses objectivos temporais efémeros, os Estados latinos do Oriente que, mal se fundavam, eram *despedaçados* pelas suas contradições e rivalidades. Outros homens partiram depois, mas com [Pág. 225] menos entusiasmo. Desde o princípio do século XII, a viagem à Terra Santa tornava-se um hábito, uma esperança de lucro, uma instituição.



Ora foi nesse momento que a ideologia social cluniacense se exprimiu sob as formas mais firmes. Arrogantes. Descobrimo-las nas biografias do abade Hugo. Essas composições foram encomendadas por volta de 1120, para servir a sua canonização e também para serem lidas e relidas em todos os priorados, no intuito de incitarem os monges a venerar o seu pai defunto e a imitar-lhe as virtudes. Formam como que um manifesto, um monumento erigido para glória da congregação, quando esta, criticada por todos os lados e em especial pelos cistercienses, começava a ser minada interiormente por um forte movimento contestatário. Ela mostra a imagem

que o abade Pons, sucessor de Hugo, assim como os veteranos do mosteiro, seus conselheiros, faziam da sociedade. Imagem análoga àquela que, duas gerações atrás, Raul Glaber tivera no espírito. Contudo, os seus traços endureceram singularmente.

A ordo cluniciacensis, uma “ordem”, a ordem por excelência, domina, afastada da perturbação e da corrupção, no centro do mundo terrestre. Intermediária entre o que, na humanidade, permanece mergulhado no imaterial e as estâncias celestiais, ela ocupa o lugar que o sistema de Dinis, o Areopagita, reservava ao corpo episcopal (Cluny apropria-se de Dinis, como de tudo o resto; está ao seu serviço, chegando mesmo a aparecer pessoalmente num priorado de França, para avisar da necessidade de se apressarem a visitar São Hugo se queriam voltar a vê-lo em vida ^{261}). No mais alto degrau das hierarquias visíveis, a congregação cluniacense reúne uma população sempre crescente, duplicada: uns, segundo a concepção agostiniana, prosseguindo na sua peregrinação pelo mundo, os outros tendo já passado ao Além. Porque a ordem é, antes do mais, o exército dos mortos. Mortos numerados, recenseados, cujo nome figura nos livros que servem para regulamentar as liturgias fúnebres e que constituem, por consequência, uma *ordo*, no sentido que Roma atribuía primeiramente a este termo. São os comensais dos monges, estreitamente ligados a eles pela refeição de aniversário que a comunidade partilha com cada defunto, após haver cantado para ele. No limiar do século XII, olhamos a abadia de Cluny, as suas centenas de filiais, como um imenso refeitório para os mortos e, entre a multidão invisível, os maiores príncipes da terra, os antepassados de todas as casas nobres unidos no reconhecimento, na confiança – anexados. A outra parte da *ordo cluniacensis*, viva, muito menos numerosa é, no entanto, incontável: quatrocentos monges, só na abadia de Cluny; quantos milhares em toda a cristandade? [Pág. 226] E todos julgando-se instalados entre o humano e o angélico. A grande igreja de que Hugo empreendera a

construção, em 1088, representava esta posição intermédia. Edificada graças aos despojos da guerra santa que os reis de Castela chefiam e consagrada por Urbano II, em 1095, a caminho de Clermont, a abacial que ficou pronta no tempo das *Vitae* era bem “visão de paz”, Jerusalém. Sólida qual rochedo, protegida de todo o mal. Mais capaz que a outra, a da Palestina, de garantir a passagem do transitório para o eterno. Na vaga das desilusões, o edifício marcava a condenação da Cruzada, dos seus desvios e dos seus exageros. Todas as suas formas exprimiam uma função: as esculturas da fachada, mostrando a ascensão de Cristo; a interminável nave, orientando a progressão dos que “aspiram” a juntar-se “aos que reinam”, representando uma avançada semelhante à das Cruzadas, tornando estas inúteis, uma avenida cujo fim está para lá do cruzamento do transepto e que um dos biógrafos designa por “galeria dos anjos”. O novo coro, o *tabernaculum*, é o homólogo daquele onde, no céu, se senta Jesus, rei e pai; um hemicírculo de colunas; sobre os seus capitéis, os símbolos conjuntos dos tons do cantochão e das vias do conhecimento. S. Hugo mandara colocar ali estas imagens: no mais alto dos céus, a fonte de toda a sagesa surge rodeada pelo coral dos Serafins. Ao centro do santuário, o lugar de Cristo, o lugar do abade.

Porque esta super-sociedade dos mortos e dos monges está ordenada tal-qual o céu de Dinis, hierarquicamente. O leque de subordinações que inclui todos os religiosos, todos os defuntos dispersos, converge para um ponto único. Como o céu, a congregação é uma monarquia. Um só pai, um só abade. Obedecido por todos os monges, seus anjos, ele surge como um arcanjo. Cinquenta anos atrás, uma *Vita* dizia já de Odilon: “*Serás tomado, não por duque ou príncipe, mas pelo arcanjo dos monges*”, e isto era mais que metáfora; desde o princípio do século XI, o abade de Cluny pretendia identificar-se com o arcanjo Miguel, o encarregado de pesar as almas, venerado nas capelas altas e no cimo dos montes: Adalberão bem o sabia.

Rindo, atribuía a Odilon o título de *princeps militiae*, que pertencia a S. Miguel. Cem anos mais tarde, ninguém negava ao abade de Cluny essa posição proeminente. Havia quem tivesse visto S. Hugo no seu leito de morte “*semelhante a um anjo divino, não apenas pelo brilho do seu porte, mas pelo fulgor do seu rosto*” ^[262]. Isto erguia-o pois muito acima dos reis terrestres. Dominava também os bispos. Revestido com a dalmática e a mitra, as insígnias da prelatura que os bispos de Roma lhe haviam conferido, resignados a que esse eminente personagem que, em Canossa, arbitrara a querela entre o papa e o imperador, aparecesse, dominando-os, como o verdadeiro sucessor de S. Pedro. Hugo dialoga directamente com Cristo: um dos biógrafos viu Cristo ao lado do abade de Cluny, nas grandes ocasiões, e inspirando-o. A “grande Igreja” [Pág. 227] era verdadeiramente o monumento de um triunfo que celebrava um poder que não era apenas espiritual. Com efeito, tocando no céu com os seus ramos, a ordem cluniacense, essa exuberante floresta, mergulhava as raízes na materialidade das estruturas do comando e a espécie de arcanjo que a dirigia pretendia reinar no mundo. À porta da basílica, perto da hospedaria onde se tratavam magnificamente os papas e os reis de passagem, elevava-se um palácio, rodeado de estrebarias sumptuosas, porque sempre que o abade se deslocava para visitar sucessivamente as abadias e os priorados que lhe estavam submetidos, era escoltado, como o Salvador nas miniaturas dos *Beatus*, por toda uma cavalaria garbosa. Príncipe da paz, da paz de Deus, convencido de que os monarcas, os duques e os bispos estavam ao seu serviço, em pé de igualdade com esses “advogados”, esses “guardiões”, empregados nos senhorios da Igreja, nas baixas tarefas de repressão. Em 1119, Luís VI de França não aceitou manter tal cargo? Tomando a defesa da Ordem, tornou-se seu senescal, encarregado da sua defesa. Cavalgando, de capacete na cabeça, espada em riste, enquanto que nas alturas, inacessível, o arquiabade dominava, majestoso, imóvel, na mesma postura que os

escultores deram ao Eterno no tímpano de Moissac.

Exercendo a função do rei dos reis. Dominando os soberbos. Todas as *Vitae* representam S. Hugo como o adversário dos “tiranos”, o vingador de injustiças, usando os seus poderes milagrosos para aniquilar os castelões demasiado ávidos, que exploravam os camponeses o mais que podiam. Reprimindo também a cupidez dos cavaleiros. Como o deveriam ter feito os reis. Porque, e isto é novo, no limiar do século XII, no momento em que sob o pretexto de exaltar o abade defunto, a ordem dos Cluniacenses proclama bem alto as suas opções políticas, já não defende a cavalaria; desafia-a. S. Hugo é apresentado como exorcista, expulsando os demónios de uma assembléia de cavaleiros ^[263], e Pons, seu sucessor, exorta os jovens nobres a não se deixarem prender pelas ilusões de uma pretensa superioridade da cavalaria. Ao mesmo tempo que a ideologia da cruzada tendia a reunir os príncipes e os cavaleiros num corpo único, Cluny ergue-se contra os laicos aproveitadores da exploração senhorial e simula tomar partido pelos pobres. Digo bem: simula. Porque os monges, recrutados todos eles na classe dominante, sendo efectivamente pobres em espírito, viviam como senhores, alimentados, vestidos e alojados como se fossem filhos de reis. Se descermos ao fundo do seu pensamento, descobrimos aí preconceitos aristocráticos tão arreigados quanto os de André de Fleury. Como outrora o rei Roberto, os monges gostam de rodear-se de pobres, de distribuir solenemente as esmolas e de fazer, da função alimentadora que se julgam também obrigados a assumir, um espectáculo. Pois não é verdade que desprezam o povo rústico, abandonando a cura da sua alma a esse proletariado clerical que já murmura e que **[Pág. 228]** cedo, excitados pelos bispos, se sublevará contra eles? Através da violência dos seus prebostes, pequenos déspotas das aldeias, os monges cluniacenses exploram a fundo os camponeses. Este é o sistema senhorial mais racional, quando não o mais produtivo, que lhes permite aproximarem-se das glórias celestes. Em boa

consciência, justificados pela ideologia das hierarquias dionisianas.

De facto, por volta de 1125, Cluny já só pode contar com uma aliança – e que irá durar: meio século mais tarde, os habitantes do burgo deixar-se-ão massacrar em defesa dos monges – a aliança do grupo social nascido e fortificado pelo crescimento das forças produtivas no seio do feudalismo. Os seus únicos aliados são os burgueses. Depois que os dirigentes do mosteiro decidiram construir uma esplêndida réplica da Jerusalém celeste, ajustando para isso centenas de pedreiros, de trolhas, de carpinteiros, transportadores, forçados para isso a alargar a economia da grande casa às trocas e ao movimento monetário, a povoação à porta da catedral não parou de crescer e de enriquecer. Os seus habitantes – é talvez no cartulário de Cluny que, pela primeira vez no Ocidente, em finais do século X, e a seu propósito, a palavra “burguês” foi empregada em sentido social-dotados de privilégios pelo abade Hugo, protegidos contra as exacções dos senhores vizinhos que os reclamavam, a justo título, para seus servos, abastecendo a comunidade, trabalhando para ela, pagos por ela, foram os últimos a apoiar o abade Pons, atacado pelo episcopado, em aliança com os cavaleiros dos castelos das redondezas, os curas de aldeia e os camponeses, suas ovelhas. Com ele suportaram a excomunhão e a ele acompanharam quando partiu a defender em Roma a sua causa.

Estabelecem-se evidentes correspondências, por um lado entre as relações concretas que a congregação cluniacense, no seu apogeu, mantinha com a formação social que a rodeava e, por outro, com a imagem da sociedade que acabava de forjar para serviço dos seus interesses temporais e para sua tranqüilidade. Esta imagem, pelo que tem de imperial e hierárquico, deriva do modelo de Adalberão e de Gerardo. Conserva a oposição ricos-pobres, oposição herdada da ideologia carolíngia através da ideologia da paz de Deus. Pelo contrário, encobre o que lhe pode ser nocivo, em especial o dualismo *clerus-populus* sobre que se apoiam, contra

ela, os bispos que a invejam. A história que conto, a história de um sonho de sociedade, é feita dessas imperceptíveis deslocções, dessas sobreposições parciais, desses encaixes imperfeitos. É feita também de esquecimentos, conscientes ou não: os monges de Cluny abstiveram-se de pôr em evidência a tripartição funcional. Porque a única categoria social sobre que podia apoiar-se o derradeiro Cluny desempenhava uma função, a função de mercador, cujo lugar era muito restrito no sistema ideológico da paz de Deus e estava ausente do sistema ideológico de Adalberão e de Gerardo. **[Pág. 229]**

[Pág. 230] Página em branco

IV – OS NOVOS TEMPOS

Resolutamente, Cluny ligara-se ao mais moderno, ao dinheiro, às trocas, à cidade. Mas o dinheiro, as trocas, a cidade traziam em si o germe da condenação de Cluny. No desencanto da cruzada e no fracasso de uma escatologia dramatizante, agravavam-se as contradições entre o gosto da desencarnação e o gosto pelo fausto e o poder, entre a humildade beneditina e a vontade de dominar o mundo: elas agravavam-se sobretudo entre monges e clérigos. Por volta de 1120, um século após a trifuncionalidade ter sido proclamada em Cambrai e em Laon, dá-se uma viragem muito grande na evolução de que tento seguir o fio; conforme sucedera cem anos atrás, com a monarquia capetíngia, a ordem de Cluny oscila. Em si mesmo, o acontecimento é considerável: significa que uma certa concepção de sociedade perfeita se mostra agora caduca. Mas é também a mais evidente expressão de uma mutação da instituição eclesiástica. Conforme nos é dado perceber, essa mudança influiu directamente nos sistemas ideológicos. Porque a história de tais sistemas, qualquer que seja o seu grau de autonomia, sofre o contragolpe do que muda entre os homens que têm, entre as suas funções, a de propor imagens exemplares da sociedade. Ora estes homens, na época a que me refiro, pertenciam todos à Igreja.

A crise que, no primeiro quarto do século, sacudiu a ordem de Cluny foi provocada pela ruptura de uma já muito velha cumplicidade. Adalberão havia-a denunciado: ligava o papado ao que o monaquismo tinha de melhor. A aliança fizera-se desde a fundação de Cluny, quando o novo mosteiro recebera, por patronos, S. Pedro e S. Paulo, os patronos da Igreja de Roma. Durante muito tempo, o papa apoiara Cluny contra os bispos de tradição carolíngia, não só por isso como também porque a consagração cluniacense dava, a todos os servidores de Deus, o exemplo das virtudes necessárias. Este exemplo foi, efectivamente, seguido. Durante o século XI,

multiplicaram-se, entre os clérigos, pequenos grupos que sonhavam subtrair o estado sacerdotal à corrupção do pecado. Mas nestas comunidades fervorosas, o ideal monástico não foi retomado tal-qual. O propósito foi-se [Pág. 231] adaptando, a ponto de mudar totalmente de intenção. Ao desejo de uma purificação individual que a meditação das *Moralia in Job* alimentava, de converter alguns perfeitos, introduzi-los, um a um, nessa vanguarda do paraíso que Cluny se vangloriava de ser, de inscrever nominalmente no livro da vida alguns vivos e alguns mortos, substitui-se o desejo de reformar, de dentro para fora, o conjunto do povo fiel. O papa compreendeu que era seu dever tomar a chefia de tal reforma. A sua acção incidiu primeiro no próprio campo das conquistas cluniacenses no Sul da Gália, em regiões onde a ausência dos reis a propiciava, inserindo-as nos quadros conjugados da paz de Deus e da Guerra Santa. A sua primeira tarefa era sanear completamente a Igreja secular. Quando, defendida por um claustro onde cónegos, verdadeiramente ordenados, impunham a si mesmos levar vida comum, recusando pegar em armas e ter junto de si mulheres, a igreja catedral, apesar das resistências e das acusações de heresia lançadas contra os prelados reformadores, tornou-se, nos países do Sul, tão pura quanto um mosteiro cluniacense; e o papa Gregório VII transferiu o combate para o norte, para o país dos reis. Aí, a luta tornou-se mais renhida. O clero acabou por levar a melhor sobre os príncipes e, ao mesmo tempo, sobre os monges. Foi um papa, e não o abade Hugo de Cluny, quem pregou a primeira cruzada; e a partir de 1095, a grande voz, na França do Norte, deixou de ser a de um monge, para ser a de um bispo, Ivo de Chartres, quem indicava o bom caminho, quem morigerava os reis, quem exortava os locais a porem em prática os preceitos do Evangelho. Convencido de que era preciso deixar os anjos onde estão, que Deus espera ser servido na terra para que a Sua palavra aí se espalhe. Os monges voltavam costas à sociedade terrestre, sem se preocuparem com modificá-la. O clero

pretendeu fazê-lo, obrigá-la a tornar a ser o que Deus desejava que fosse. Decorrido um século, era o mesmo que retomar o programa de Adalberão e de Gerardo. Como estes, os bispos do Norte da França acharam dever submeter os monges ao seu controlo; em 1119 retomaram a luta contra a isenção, vituperando os Cluniacenses e seus privilégios no concílio de Reims, na presença do papa. Seguros de si, porque agora outras equipas se juntavam para ajudá-los, tão solidamente ligadas como as comunidades monásticas, embora permanecendo misturadas com o mundo, preparadas especialmente para o ministério sacerdotal que exerciam nos campos, e que não delegavam, ao contrário dos monges, a subalternos. Eram equipas de cónegos, semelhantes aos capítulos das catedrais e que se multiplicavam por todo o lado. Em princípios do século XII, os príncipes fundavam menos mosteiros; implantavam colegiais perto dos seus castelos; eram mais úteis, capazes não só de atraírem, por meio de sinceras orações, a Graça para a pessoa do seu senhor e sua família, para as sepulturas dos seus antepassados e o conjunto dos seus súbditos, como também de ajudá-los a fazer justiça, a organizar a contabilidade. Num movimento comparável ao que, trezentos anos antes, transmudara as cátedras da Igreja carolíngia dos mosteiros para as catedrais e a capela [Pág. 232] do príncipe, vemos de novo a igreja apoiar-se na instituição sacerdotal. Organizador da reforma, o bispo de Roma decidiu brandir sozinho o gládio de S. Pedro. Retirá-lo pois ao abade de Cluny. Entre 1120 e 1125, Cluny foi abandonada aos ataques do episcopado pelo papa Calisto II, o primeiro papa que desde há meio século não provinha de um mosteiro. Antigo arcebispo de Viena, primo dos reis e dos imperadores, sucessor desses prelados aventureiros que conduziram as expedições de cavaleiros para instaurarem à paz de Deus. Roma já não precisava de monges.

Os reformadores haviam preparado as armas para levarem a bom termo um combate que não era travado (conforme nos claustros e nas

basílicas monásticas) contra sombras, contra tropas invisíveis do príncipe das trevas, mas à plena luz do dia, em corpo-a-corpo, desafiando adversários bem visíveis e cujos golpes aparavam. Às armas da liturgia preferiam as do direito. A Igreja monaquizada do primeiro cristianismo não prestara a mínima atenção aos textos jurídicos. A Igreja do século XI, ao clericalizar-se, tomou esses textos como objecto principal de reflexão. Deles retirou um modelo de ordem social -muito simples, como convinha no auge do conflito. Um conflito maniqueu. Um duelo. A figura gelasiana – *uterque ordo*, “duas ordens” – impôs-se consequentemente no desenrolar da polémica, tal como se impusera no século IX, numa primeira ressurgência do episcopado. A binaridade fundamental sobre que assentara a ideologia trifuncional, e que permanecia como pano de fundo das utopias escatológicas de Raul Glaber, volta assim à boca de cena, eclipsando as outras figuras. Aprofundando de novo a linha de partilha, que a ideologia monástica insidiosamente deslocara, entre toda a gente da Igreja, incluindo os monges, e os outros homens. Quando, no seu *Tratado contra os simoníacos*, o cardeal Humberto de Moyenmoutier afirma que o “vulgo” pode ser submetido, simultaneamente à “ordem clerical” e ao “poder laico”, distinguindo desta forma três categorias sociais – ela fala ainda como Garin de Beauvais e os prelados promotores da paz de Deus. Na verdade, toda a sua atenção vai para a distinção entre *a ordo* – espiritual – e a *potestas* – temporal, para o corte que o papa Gelásio indicara, quando isolou rigorosamente dois campos de acção: “*Tal como na basílica, os clérigos têm o seu lugar e a sua função, e os laicos os seus também, fora da igreja, devem manter-se separados, nos diferentes lugares e funções... Cabe aos laicos ocuparem-se somente de assuntos seculares, aos clérigos de assuntos eclesiásticos; de maneira que é interdito aos clérigos imiscuírem-se nos assuntos seculares e aos laicos nos assuntos eclesiásticos.*” [\[264\]](#).

No último quarto do século XI, os canonistas ocuparam-se da idéia de

uma divisão simples entre duas espécies de função, ao mesmo tempo que prosseguia, paralelamente, a reflexão sobre o ministério sacerdotal. Cluny vira este sublimado nas liturgias, como uma espécie de remate da profissão [Pág. 233] monástica; o pensamento clerical transporta-o para o terrestre, destina-lhe a missão de agir sobre o povo, através do sacramento e pela palavra. No *Decreto*, que mais não foi que o arrumar da legislação canónica proposta por Graciano, cerca de 1140, e de onde Charles Loyseau, seis séculos depois, tira ainda as suas referências, uma sentença, colocada sob a autoridade de S. Jerónimo ^{265}, proclama: “*Há dois géneros de cristãos*” (*genero: é a* palavra de Santo Agostinho), um deles *afecto à função divina*; é o clero, que anexou a si os “convertidos”, quer dizer os monges que não são padres; os membros desta categoria superior são verdadeiramente soberanos: governam, escapam a todo o poder de constrangimento temporal; estendem o seu poder sobre os outros homens, para os guiar na verdade (era esta a finalidade da luta gregoriana: conceder o *regnum* ao sacerdócio e relegar os reis da terra para outro “género”, a nível inferior; com efeito, “*há um outro género de cristãos: os laicos. A eles é concedido cultivar a terra e tomar mulher*”. Nesta meditação sobre a ordem social, só se tratou, vemo-lo perfeitamente, dos varões: o feminino é excluído, confinado ao interior das casas, esses lugares fechados, obscuros, onde se acasala, onde se procria, onde as crianças são educadas, preparadas as refeições, lavados os corpos dos defuntos. E os reformadores eclesiásticos concedem à parte masculina do laicado uma licença, uma permissão – porém condescendente, instituindo por si própria a desigualdade, rebaixando, subordinando, degradando, no sentido próprio do termo, os seres suficientemente fracos para usarem dessa permissão: a permissão de se macularem pelo acto sexual e pelo trabalho das mãos.

No centro do seu poema, Adalberão afirmava a existência de duas leis: a lei divina e a lei humana; dizia que a primeira, que mantém sob o

jugo os servidores de Deus, procede da partilha fundamental entre a *ordo* e o resto do género humano. No dealbar do século XII, os Gregorianos vitoriosos fazem o mesmo discurso. Mas forçando o tom. O modelo dir-se-ia que se crispou. Teve de impor-se, de marcar rigorosamente as distâncias: “*Quem quer sair da sua ordo* – diz agora Anselmo de Laon – *comete um pecado mortal* {266}.” – uma falta agora definida, punida com sanções determinadas que os padres têm por missão infligir. Sobretudo, foi preciso não evidenciar demasiado a hierarquia das condições no campo adverso. Desta hierarquia tirava ele uma parte da sua força.

O esquema bipartido prevalece pois em todo o lado. Em Poitou, como na Île-de-France, os redactores das cartas habituaram-se a classificar as testemunhas em dois grupos: as gentes da Igreja e os laicos, e a palavra *laicus* difunde-se então no vocabulário que usavam. Foi sob uma forma binária igualmente que os pintores e os escultores representaram a sociedade. Tudo que nos ficou da sua obra foi feito na Igreja e para ela. Na abundante iconografia dos princípios do século XII, muito presa ainda ao sonho, embora servindo um poder que se secularizava, e por esse mesmo [Pág. 234] facto se aproximava insensivelmente da realidade concreta, procura-se em vão conjuntos de sinais que revelem o conceito trifuncional. Sempre que a imagem pretende representar o céu, constrói-se de preferência sobre uma tríade dionisiana. Mas quando pretende representar a sociedade terrestre, é resolutamente dualista, coloca de um lado – do lado bom: à direita – os clérigos, amontoados atrás de S. Pedro, de S. Paulo, dos papas, dos bispos, de todos os condutores da Reforma, atirando para o outro lado os laicos, entre eles os reis e, no meio deles, as mulheres {267}.

Efectivamente, no novo direito, na nova moral forjada durante o combate gregoriano, a bipartição *clerus-populus* inclina-se para uma outra binaridade: castidade-matrimónio. Na sua profundidade, a cisão entre as duas “ordens” é considerada de natureza sexual. Nenhum clérigo deve ter

mulher. A lei divina impõe-lhe esta regra. Para que o laicado possa, ele próprio, erigir-se como ordem, deve seguir igualmente uma regra, simétrica, assente pois na sexualidade. A regra dos laicos é terem mulheres – legítimas: casarem. A ideologia da Reforma dita gregoriana liga assim à dualidade uma outra hierarquia ternária, a dos méritos, que colocava os virgens acima dos continentes, os continentes acima dos casados. Os bispos reformadores sonhavam, com efeito, fundir os dois graus superiores desta hierarquia e impor a todos os clérigos a virgindade dos monges. Os bispos pretenderam controlar o monaquismo, não quiseram rebaixá-lo mas, pelo contrário, igualá-lo. Todos ou quase todos haviam passado por um mosteiro; esperavam um dia retirar-se para lá. Para eles, a vida monástica representava a perfeição. O seu ideal era tornarem-se tão puros quanto os melhores dos monges, sem para tal deixarem o mundo, misturando-se com ele para o transformarem, para purificarem os laicos e, antes de todos, os reis. O que é pois o sistema gregoriano, senão o de Adalberão e de Gerardo, mas como que fortalecido pelas peripécias de um :combate que, na sua fase decisiva, fora anti-real? Negando, consequentemente, ao rei a pretensão de ser, ao mesmo tempo, *rex e sacerdos*, de tomar o lugar de Cristo, reservando este lugar para S. Pedro e os seus sucessores; e para isso, empurrando os monarcas, apesar de sagrados, para fora do grupo dos *oratores*. A ideologia gregoriana foi assim levada a não retomar o postulado da trifuncionalidade. Reconhecer no laicado a existência de duas funções teria sido exaltar a função militar, conceder por consequência certa vantagem aos adversários mais coriácios da reforma, aos detentores do gládio temporal, aos reis, aos príncipes, aos *bellatores*. Era de boa política não os isolar do povo submetido.



A viragem das estruturas da Igreja, que se verifica no primeiro quarto

do século XII foi, evidentemente, favorecida por movimentos profundos [Pág. 235] que tiravam pouco a pouco a civilização ocidental da ruralidade. No Norte da França começam a vislumbrar-se, por volta de 1120, duas modificações provocadas, uma e outra, pela amplificação do movimento de crescimento e que, directamente ou não, influenciaram a idéia que os homens de cultura tinham da organização social. A primeira dessas mudanças situa-se no plano das atitudes mentais. Afecta a maneira de considerar as coisas terrenas e, por consequência, a condição humana. Foi, de início, um movimento muito lento, pouco perceptível, contínuo, que fez irresistivelmente refluir o *contemptus mundi* e derrotou, pouco a pouco, o sentimento de que o mundo visível é desprezível, que é preciso fugir dele, que as verdadeiras riquezas estão fora dele. O desencanto pelo mundo propagara-se numa sociedade convencida de que as coisas terrestres são irremediavelmente levadas a declinar, votadas como estão a corromper-se, a regressar. Uma tal afirmação achava-se agora contrariada pelo vigor do impulso do progresso, pela chama de uma produção que as violências senhoriais intensificavam, pela verificação, perante os sulcos novamente traçados nos terrenos prontos a cultivar, diante das cepas novamente plantadas nos vinhedos, cuja auréola não cessava de alargar-se em redor de cada cidade da Ilha-de-França, desta evidência: o homem é capaz de dominar a natureza, de forçá-la a produzir mais; e, rectificando o curso dos rios, equilibrando o ciclo dos assolamentos, governando o percurso dos rebanhos, é capaz de contribuir, pela força dos seus braços e da sua inteligência, para dissipar um pouco a desordem que se infiltrou na criação. Enquanto que, no sistema de valores se reconhecia cada vez mais o preço da *operário*, o esforço despendido para fazer frutificar o jardim do Éden, enquanto que a atenção dos intelectuais lentamente se voltava para a natureza das coisas, para a física – tomava corpo idéia de que o reino é talvez também deste mundo. O que significava sair do sonho, repelir mais

francamente as tentações do angelismo, não se satisfazer já com analogias, com símbolos, abrir os olhos, ver que o homem é o obreiro de Deus, que procriar, trabalhar manualmente, é menos degradante do que outrora se dizia. Irresistivelmente, de maneira decisiva, o olhar lançado para o carnal mudava de intensidade, de qualidade, e tanto bastava para restituir ao clero a preponderância sobre o monge, para reabilitar a união conjugal, fazer dela o quadro da moral e da ordem laicas, e para que na hierarquia das funções sociais, a função dos trabalhadores se elevasse imperceptivelmente.

A outra modificação é concreta, diz respeito ao próprio tecido social. Nos primeiros decénios do século XII, o incremento económico chegara, no Norte da França, a conceder à moeda, quer dizer às transacções comerciais, portanto às cidades, um papel comparável ao que elas haviam tido, um milénio antes, nas relações de sociedade. Por esta razão, os sistemas de classificação que formam o enquadramento das ideologias sociais tiveram de dar lugar a uma categoria nova. Da massa dos homens destinados a cuidar dos outros, a alimentá-los, a servi-los, “escravos”, conforme dizia [Pág. 236] Adalberão de Laon, “homens de sofrimento” (o que seria, sem dúvida, a melhor tradução da palavra *laborator*), libertara-se um grupo. Não se tratava de camponeses possuidores de uma charrua, a quem por vezes se chamará, mais tarde, os “trabalhadores”. Tratava-se de “mesterais”, auxiliares especializados, encarregados dessas tarefas, desses “mesteres” (*ministeria*) que haviam adquirido individualidade nos serviços das grandes casas aristocráticas e que a intrusão do instrumento monetário tornava cada vez mais necessários. Uns afeiçoavam, ou iam procurar longe adereços, beberagens diferentes das produzidas nas casas rurais e que o senhor exigia, porque não desejava já viver como qualquer rústico, mas nobremente, deslumbrar os hóspedes à maneira de um rei, regalá-los, e porque não estava já desprovido de dinheiro, podia agora comprar o que a sua terra não produzia. Os outros, que também não desejavam já ser confundidos com os

rendeiros agricultores, ajudavam a melhor gerir o senhorio, para que produzisse cada vez mais dinheiro. Uns e outros eram criados. Mas via-se que, pouco a pouco, se emancipavam; não desempenhavam já a terceira função, abastecedora, para satisfazer somente o seu senhor; trabalhavam por sua conta, enriqueciam, guardando para si parte das taxas que faziam entrar ou do valor do produto que forneciam. Estavam nas fontes da nova prosperidade que a vivacidade crescente dos circuitos monetários propiciava.

Agora muito numerosos, com peso demais para que se continuasse a confundi-los com os trabalhadores rústicos, havia que colocá-los à parte, arranjar-lhes um lugar nas grelhas imaginárias pelas quais o espírito procura reduzir ao inteligível a diversidade das condições sociais. Onde colocá-los? Que palavra encontrar para qualificar tal gente? “Rústico” já não convinha: a maior parte deles vivia, trabalhava nos bairros novos das cidades renascentes, nos mercados e nas feiras. “Escravos” conviria ainda? Tratava-se na verdade de súbditos submetidos ao poder dos senhores, explorados, julgados, punidos, sujeitos aos impostos; mas viam-nos curvados sobre a gleba? Cantavam livremente pelos caminhos, gritavam a palavra liberdade. Ainda que, muitas vezes, usassem armas, poder-se-ia agrupá-los entre os “guerreiros”? Estas perguntas haviam já sido feitas nos primeiros tempos da paz de Deus, quer dizer no tempo de Adalberão e de Gerardo. Ambos as haviam escamoteado. Mas os seus confrades de Beauvais e de Soissons não o fizeram preocupados em não abandonarem esta parte do povo que, sem ser nobre, era vulnerável às rapinas dos cavaleiros e que tivera sempre o cuidado de ser mencionado nas fórmulas dos juramentos da paz de Deus como “mercadores” e “transportadores de vinho”. Porém, comércio de vinho, ou simplesmente comércio, definiria inteiramente a actividade desta classe ascendente? Por fim, morria já o século XI, no tempo da primeira cruzada, os redactores das cartas inseriram, nas listas de testemunhas, entre

o grupo dos cavaleiros e o grupo dos camponeses dominados por aqueles, mas sobrepujando estes, o grupo dos “burgueses e [Pág. 237] sargentos” {268}. Dois vocábulos que não tinham, notemo-lo bem, ligação funcional. Um deles, surgido um século antes nas cartas cluniacenses, evocava o local de residência, o “burgo”, esse aglomerado sem aspecto de aldeia, cuja vocação não era puramente agrária, e que, fora dos muros velhos da cidade, na parte inferior de um castelo ou a porta de um mosteiro, podia considerar-se uma excrescência da casa senhorial. A outra palavra referia-se a uma determinada forma de servir. O que ambas exprimiam era, sim, uma situação complexa, a um tempo submissão doméstica e autonomia perante quadros habituais da comunidade rural ou de parentesco. Ambiguidade. Não nos espantemos: a emergência tardia, furtiva, desta categoria, a nível de expressão escrita, nas actas cuja finalidade era fixar direitos, foi singularmente perturbadora. Perturbava, na verdade, e de diversas maneiras, a visão que os homens capazes de reflexão tinham, tradicionalmente, da organização social.

Classificar à parte os “burgueses” era admitir que o campo já não era tudo, que existia um espaço social diferente, com estrutura própria, o meio urbano, e que nele se encontravam especialistas da terceira função, embora não a desempenhassem da mesma forma, e que isso devia ser tido em conta quando se analisava a sociedade em termos de funcionalidade. Assim, em Laon, a cidade de Adalberão, que se enchera de arrabaldes, o esquema trifuncional reaparecia, porém sob uma outra forma, no texto de um regulamento para a paz, editado em 1128, a propósito daqueles que poderiam causar perturbação “aos clérigos, aos cavaleiros, aos mercadores”. Três funções, sendo a terceira o negócio. Mas esta ternaridade não englobava todo o corpo social. Apenas se referia a esse ilhéu, a cidade, onde víamos já concentrar-se o que conta na sociedade: o poder, a. riqueza, o prestígio. Referir-se-ia, mesmo assim, a toda a população urbana? Não

poria de parte essa gente, seguramente numerosa em Laon, que trabalhava a terra, ocupando o que então surgia como uma quarta função, a função camponesa – passada em silêncio, desprezada já? Desconcertante, o acesso dos burgueses e dos agentes senhoriais à personalidade social, era-o já, e principalmente talvez porque, entre essa gente que se misturava ainda aos criados de mais baixa condição, alguns – começavam a enriquecer pelo salário, o penhor, a percentagem recebida das taxas, o “benefício” (observe-se como o vocabulário é expressivo: esta palavra designa também o feudo; é um “favor”, um presente do patrão e, de facto, o dinheiro que certos burgueses e beaguins amealhavam safa do cofre do senhor; todavia, este não era dado, mas ganho. E esse dinheiro acumulava-se porque os que o ganhavam não eram nobres, generosos, as suas mãos conservavam-se fechadas). O único movimento social um tanto vivo, que na época se vislumbra, atraía irresistivelmente para a aristocracia [Pág. 238] os mestrais mais felizes, prontos a tudo para ganharem a amizade dos cavaleiros, ávidos de se libertarem do que de servidão se lhes colava ainda ao corpo, de se fazerem admitir na boa sociedade, mostrando-se para isso com armas, cavalgando, construindo na cidade uma casa de alvenaria, à imitação dos grandes senhores. Ávidos também de promoção espiritual. Imperceptivelmente, desagregava-se o sistema carolíngio de valores que imagina a virtude e os carismas apenas carregados pelo sangue dos nobres. Obstinadamente, no burgo, esboçava-se a interrogação: pode ser-se santo de sangue vil? E essa outra, paralela: pode ser-se santo com as mãos cheias?

Na verdade, a penetração do dinheiro, a abertura dos tráficos e a mobilidade que assim se introduzia na formação social vinham destruir as pregas do manto ideológico, por uma derradeira razão: na cidade, nem todos medravam. A riqueza urbana era aventura, acaso, instabilidade. No jogo, uns ganhavam e outros perdiam. O novo lugar social revelava um fenómeno insólito, revolucionário: a miséria na desigualdade. Não

igualmente partilhada por toda a comunidade, como sucedera durante as grandes fomes do ano mil. Individual, revoltante, porque se acotovelava com a extrema opulência. No meio urbano, a noção de pobreza transformara-se. Surgiu a noção de indigência. Porque os pobres não eram aqui figurantes; sofriam. E descobriu-se então uma nova forma de dar esmolas, uma outra concepção de caridade. Quando? No Norte de França, deu-se entre 1120 e 1150. Consideremos os gestos dos príncipes. O conde Carlos da Flandres, assassinado em 1127, foi logo apresentado como modelo de santidade: morrera como mártir, entre os cónegos da sua colegial de Bruges, quando orava, lendo num livro como qualquer clérigo e dando de mãos abertas como um rei, mas ritualmente; pobres entristecidos como os que pululavam em volta de Roberto, o Piedoso, desfilavam ante a sua cátedra e recebia cada qual, a hora fixa, uma moeda, uma esmola simbólica. A obra de caridade permanecia como uma das figuras de um bailado montado no grande teatro da soberania. Vinte anos mais tarde, na corte da Champanha, isto já assim não era. O conde Thibaud ouvira S. Bernardo repetir que os grandes devem “humilhar” os soberbos, defender as viúvas e os órfãos, castigar os maus, assumir pois as funções do rei carolíngio, mas que devem também distribuir, por suas próprias mãos, os víveres e o vestuário pelos miseráveis, visitando os lugares de sofrimento. Thibaud assim fez; renunciou ao luxo, dispersou o tesouro que lhe adornava a casa. O príncipe procedia assim, e talvez bem, inconscientemente ou não, para lhes desarmar a agressividade, antecipando-se aos movimentos de pobreza voluntária que então se fortaleciam precisamente nas cidades. Criticando a Igreja bem provida, a Igreja senhorial, levavam os laicos a assumir, eles próprios, as funções de justiça distributiva que muitos servidores de Deus, à falta de haverem reflectido sobre o Evangelho, deixavam de praticar. O conde Thibaud informou-se das misérias que poderia socorrer, utilizou para isso dois cónegos regulares – homens muito [Pág. 239] puros que seguiam

uma regra rigorosa e no entanto não eram monges, fechados nos claustros, antes viviam, agiam no mundo. Em seu nome, os esmoleres iam até aos indigentes, em passeio. Não percorriam o campo; o seu inquérito concentrava-se nos burgos: pelas ruas e praças, juntavam os doentes, os leprosos, repartindo entre eles os alimentos, o dinheiro. Judiciosamente: davam em proporção com a necessidade, mas também em proporção com a situação social. Com efeito, mesmo no exercício da caridade, o conde da Champanha – tal como o monge cisterciense que, ao contar a vida de S. Bernardo, faz de passagem o elogio do seu amor pelos pobres – permanecia prisioneiro do sistema ideológico que considerava necessária a desigualdade. A idéia que se fazia da sociedade hierarquizada repercutia-se na idéia que, durante todo o século XII, se fez da pobreza. Julgavam-na relativa ^[269]. Um cavaleiro cem vezes mais rico que o seu rendeiro agricultor parecia contudo mais pobre se não tinha meios de manter a sua categoria social; reconheciam-lhe então o direito a ser ajudado, de receber cem vezes mais que o pobre do “povo”. Importava que a distribuição através da esmola dos ricos se processasse segundo a justiça de Deus, conforme pois com a ordem estabelecida por Ele e que instituía graus entre os homens. A caridade – os príncipes e os prelados estavam disso bem convencidos – não poderia pôr em causa a hierarquia das dignidades. Eram heréticos os que a pretendiam niveladora. Ora, precisamente nas cidades, a heresia estava latente nas atitudes de compaixão que o espectáculo da indigência suscitava. Renascia nesse momento e sob essa forma, como aspiração à justiça, uma justiça que conduzisse à igualdade.

Esse desejo de abolir as diferenças e de viver entre iguais, na fraternidade, foi explorado pelos ricos e os mais activos habitantes das cidades, aqueles a quem o sistema senhorial incomodava os empreendimentos e travava o enriquecimento. Reclamaram a reivindicação igualitária no combate que travavam contra o senhorio urbano. Tentaram

reunir todos os habitantes do aglomerado numa “comuna”, numa conjuração de entreajuda; por meio de um juramento, o mesmo para todos - análogo ao que reunira em volta do arcebispo Aymon de Bourges os combatentes pela paz de Deus. Um modelo de sociedade formada por “amigos”, por “irmãos”, espécie de família sem pai, análoga aos bandos de jovens cavaleiros expulsos da morada ancestral e correndo, à aventura; análoga às colónias de eremitas que viviam da recollecção nos bosques ou da venda do carvão aos ferreiros das cidades em expansão – análoga às seitas heréticas. O que em 1101 se manifestava no movimento comunal de Cambrai ou em Aires-sur-la-Lys, não era senão a esperança de igualdade que o bispo Gerardo havia defendido setenta e cinco anos atrás. A igualdade que os comunais reivindicavam não era, contudo, de igual natureza... Era concreta, [Pág. 240] terrestre, não como a que os heréticos pregavam em 1025, preparação espiritual para passar ao intemporal. Mas negava também as diferenças de condição social. “*O cidadão respeitava o cidadão, o rico não desprezava o pobre; tinham a maior repugnância pelas rixas, os processos, as discórdias; apenas guerreavam pela honra e pela justiça*”. Uma tal imagem da sociedade comunal é idílica, reconstituída demasiado tarde, em 1153, pelo autor dos *Anais de Cambrai*, o cônego Lambert de Watreloos. A “fraternidade” era, com efeito, de fachada. Em nada diminuía os violentos contrastes entre os burgueses ricos e os pobres. A ilusão que os chefes mantinham para atrair a si os miseráveis tinha, porém, força, ao condenar toda a violência e ao anular as distâncias instituídas pela fortuna, o sonho dos heréticos de Arras. Os cronistas reaccionários não amalgamaram indevidamente a florescência das comunas e a ressurgência da heresia. Ambas estavam evidentemente ligadas.

A última modificação considerável, também determinada pelo incremento económico, indissociável do despertar das trocas, do renascimento urbano, foi a promoção simultânea do bispo e do príncipe

laico, quer dizer dos dois protagonistas do combate gregoriano. Um e outro elevando-se graças ao dinheiro, apoiando-se no mais produtivo sistema fiscal, não remexendo os esconderijos dos tugúrios das aldeias para encontrarem uma ou duas moedas, mas tomando às mãos cheias onde elas circulavam agora em fluxos, nos mercados e nas feiras, nas tendas dos subúrbios. Um e outro apoiados pelos beaguins e pelos burgueses, ligados à cidade. Assim, em Paris, a catedral e o palácio encontravam-se face a face – o bispo e, atrás dele, os seus clérigos; o rei e, atrás dele, os seus nobres. O herdeiro de Adalberão e o herdeiro de Roberto, o Piedoso, que, em passo igual, avançavam em primeiro plano. Binaridade ainda, antagonismo e, simultaneamente, conivência. Porém a encenação já não é a mesma. É agora urbana. O que faz com que se esboce uma segunda binaridade. Reabria-se a fissura entre a cidade e o campo, fissura que não deixará de alargar-se. A cidade cresce, afirma-se. No entanto, não vem a prevalecer no Norte da França antes de 1180. Durante o segundo ou terceiro quartel ,do século XII, os príncipes com força permanecem rurais. Por esta razão, o monaquismo que o incremento económico vota ao esquecimento, conserva considerável vigor. Este momento, o momento das primeiras catedrais é também o da extraordinária expansão cisterciense. É importante o discurso que os monges fazem ainda acerca da sociedade. Devemos prestar-lhes atenção, antes de darmos a palavra aos clérigos. [Pág. 241]

[Pág. 242] Página em branco

V – ÚLTIMA FULGURAÇÃO DO MONAQUISMO

Escolhi três abades; Guibert de Nogent, Bernardo de Clairvaux e Suger de Saint-Denis.

Guibert está ainda na articulação com a velha época. Nasceu por volta de 1065 ^[270] em Beauvais, entre os cavaleiros que compunham a guarnição do castelo de Clermont, portanto nos estratos inferiores da aristocracia. Contudo, deram-lhe um preceptor que o iniciou na arte das palavras. O que não o impediria de tornar-se cavaleiro; nesta região já se tinha o hábito de ensinar as letras a todos os jovens varões da nobreza. Seu irmão mais velho desejava metê-lo no capítulo dos monges do castelo de Clermont. Aos treze anos foi oferecido ao mosteiro de Saint-Germain-de-Fly, de que seu avô materno havia sido o protector. Acabou abade de Nogent, nas fronteiras do Soissonnais, dependente da diocese de Laon. Neste pequeno mosteiro campestre, começava a pesar o domínio cultural da cidade episcopal activa, próspera, onde, perto da catedral, se começavam a ler os livros que Adalberão anotara. Isto estimulou o gosto que Guibert sentia por escrever. Escreveu, como se escrevia nos mosteiros, meditando primeiramente acerca das Escrituras, depois explicando as outras provas da existência de Deus e os factos notáveis. Fez a história do seu tempo. A da cruzada, a da *Gesta de Deus por intermédio dos Francos*, que terminou em 1108. Em 1115, redigiu as suas *Memórias*. Por um lado, estes textos fazem parte do universo de Raul Glaber. Estão cheios de almas penadas, de demónios, de anjos. Todavia, o maravilhoso tende a concentrar-se em redor da Virgem e do crucifixo: em setenta anos, o Cristianismo, mesmo o das abadias pobres, tornou-se mais evangélico. Quanto aos homens, Guibert vê-os com olhos iguais aos de Raul. Os camponeses não o interessam. São para ele uma espécie de utensílios, encarregados de alimentar os monges e os cavaleiros dos castelos. O sistema ideológico a que se prende é [Pág. 243] senhorial.

Contudo permanece marcado pelo sistema da paz de Deus. Demorando-se a descrever a luta contra os “tiranos”, os senhores cruéis – vizinhos detestáveis e, entre eles, o mais próximo e o mais incómodo, *o sire* de Coucy, Thomas de Marle –, Guibert acha-se pois obrigado a celebrar o “povo”. Assim, ao falar das milícias que os bispos levavam para uma verdadeira guerra santa, prometendo a indulgência aos cruzados – vê neles cavaleiros, embora pense que não tenham feito grande coisa; o importante do êxito cabe ao povo; todavia, conforme o previam os juramentos de paz outrora impostos nesta região pelos próprios Garin de Beauvais e Béraud de Soissons, o povo é conduzido pelo monarca ^{271}; porque – e isto é essencial – o que faz com que uma acção semelhante à que o arcebispo de Bourges dirigiu em 1038 não acabe na desordem que André de Fleury denunciou é o facto de esta ser ordenada. Notemos que a ordem emanada de novo do Estado que começa – na época em que André escreve – o seu renascimento, o Estado monárquico, garante da paz, da justiça, mas garante também da desigualdade necessária.

Para Guibert de Nogent, com efeito, assim como para Adalberão, um corte mais profundo divide os homens em duas categorias: os “escravos” (ou os “servos” – *servi*) e os outros. O que o leva a escandalizar-se perante as “liberdades” concedidas aos habitantes da cidade de Laon. Conhece a violenta invectiva “*contra a execrável instituição das comunas, onde vemos, contra toda a justiça e todo o direito, os escravos (servos) fugirem à autoridade legítima dos mestres (senhores)*”. Guibert coloca isto na boca no arcebispo de Reims, que viera para purificar a catedral de Laon ^{272}, após as perturbações da comuna, embora a apoie na epístola a S. Pedro, II, 18: “*servidores, sede submissos aos vossos senhores, com todo o temor, não apenas aos que são bondosos e meigos, mas aos terríveis*”. Apoiá-o no direito, nos cânones que atingem com o anátema esses maus que aconselham aos escravos a desobediência e a fuga, não importa para onde.

Guibert conhece todas as máximas que Graciano ^{273} retomará. Serve-se de toda a construção do juridismo que acaba de ser construída para melhor basear a proeminência da Igreja no modo de produção senhorial. Os juristas convenceram-no disto: a sociedade humana está necessariamente dividida. Alguns homens – os burgueses contam-se entre eles – nasceram em servidão. Outros são bem nascidos.

Perante estes, Guibert de Nogent, que teria podido receber um cavalo e uma espada, mas que preferiu servir a Deus ^{274}, vê, como o Sr. de Turquat que se abrem dois caminhos, duas vocações: as armas e a oração. Incontestavelmente, prevalece a segunda: um clérigo que decide abraçar o estado de cavaleiro comete, diz Guibert, “*uma vergonhosa apostasia*” ^{275}. [Pág. 244] Na verdade, os cavaleiros estão na camada inferior da sociedade, porque são irremediavelmente corruptos. Porquê? Não pelo sangue que lhes acontece derramar, mas pelo uso que fazem do sexo. Causava espanto – conta Guibert – a maldade desse monge, entrado no mosteiro após a puberdade; tardiamente convertido, “*passara toda a vida no meio de exercícios de cavalaria de deboches e de prostitutas*” ^{276}. Não é aqui lugar para insistirmos nas obsessões de que o abade de Nogent era a presa. A verdade é que toda a cavalaria lhe parecia, tanto quanto a heresia, cativa de uma sexualidade delirante, que nem sequer poupava os reis. Ela destruíra em Filipe I o poder taumatúrgico. Súbditos -submissos, desprezíveis; cavaleiros- lascivos, maculados; clérigos que o são também, como esses maus bispos, por exemplo Manassé de Reims que gostava demasiado das gentes de guerra, Adalberão, o nosso, o perjuro cujo pecado cai ainda sobre a cidade de Laon: verdadeiramente puros só os monges; entendamos: os bons, os que, virgens, deixaram o mundo e não desfaleceram. Guibert de Nogent, fechado no seu pequeno claustro, classifica a sociedade à moda antiga, hierarquicamente, segundo as normas tradicionais de desigualdade, de dualidade gelasiana e segundo uma escala de méritos, cujos graus se

definem por mais ou menos pureza sexual.

No entanto, Guilbert não é cego. Percebe a força de um outro agente de corrupção: o dinheiro, essas peças de prata que tentam até os monges ^{277} e que os usurários, *sanguessugas dos pobres* ^{278}, amontoam. Daqui vem o ódio que dedica à sociedade nova, a urbana, e especialmente aos partidários da comuna de Laon. No acontecimento sangrento de 1112, e de que ele conserva fresca e horrífica recordação de como “*essa gente de baixo estofo*”, esses “*inferiores*” ^{279}, se tornaram culposos da agressão ao seu senhor, o bispo; vê confluir para eles todas as máculas e toda a podridão. Rebeldes, demasiado ricos, os burgueses não tinham por aliado Tomás de Marle, assaltante dos peregrinos e dos pobres, capaz, segundo as atoardas que Guibert espalha, das maiores perversidades eróticas.

O surto da desordem tem três causas: a primeira, muito remota, foi a traição de Adalberão – e aqui volta a idéia de Raul Glaber de que os prelados de fraca vontade são os responsáveis pelas faltas do seu 'povo. A segunda foi a cupidez dos arcediagos e dos senhores da cidade: venderam a liberdade, atrevendo-se, por dinheiro, a enfraquecer a desigualdade social. E, por fim, a bestialidade dos “servos”. Aquele que matara o bispo, Guibert julgava-o indigno, contudo era ovelha do Senhor e portanto intocável – era um lobo: Ysengrin vindo da população: bom representante da classe ascendente, elevava-se ao primeiro estrato social, auxiliando *o sire* de Courcy a receber portagens. Porque foi fomentado por serviçais dos **[Pág. 245]** “tiranos”, por novos-ricos feitos a expensas dos monges, dos clérigos e dos estrangeiros de passagem, piores que os piores castelões, e que nem tinham como estes a desculpa de serem de sangue nobre – esse levantamento torna-se o fleimão onde se concentrava tudo o que infectava o mundo carnal. Logo que o tumor foi enfim aberto, quando a ferida foi escarificada, purificada pelo fogo, o incidente que começara – seria por acaso? – na morada do tesoureiro cheia de dinheiro, a revolta, surgiu

claramente como o emblema do mal social. Na verdade, não saíra do povo camponês. Jorrara da cidade, desse meio ignóbil, poderoso por riquezas não transmitidas por herança, mas ganhas, acumuladas, roubadas e cuja insolência atacara os privilégios de gente de bom nascimento, o próprio Guibert e todos os seus familiares. Perante esta podridão, havia um só conforto, uma única esperança de salvação: os valores salvaguardados em duas ilhotas que representam os derradeiros entrincheiramentos do bem, duas fraternidades que a virtude opõe à fraternidade maldita, à comuna: a comunidade dos monges – a falar verdade sempre ameaçada de contaminação, especialmente por essas ovelhas ranhosas, os antigos cavaleiros portadores da lepra do mundo, porque fizeram o amor antes de recebidos – e a comunidade dos Cruzados, formada, como a primeira, por um movimento de retirada, de renúncia, de conversão. Na verdade, à medida que os olhos de Guibert se abrem para o que se passa à sua volta, fica maravilhado com a miragem da grande migração a caminho de Jerusalém. Deu-se a partida; os peregrinos puseram-se em marcha, em bandos, como os gafanhotos de que falam os Provérbios, XXX, 27, *“tocados pelo sol da justiça, abandonando a casa de seus pais, deixando os parentes, santificados pelo seu ideal”*, unânimes – e contudo *“não tiveram rei, tendo cada fiel apenas Deus por único guia, considerando-se cada um o aliado de Deus”* ^[280]. Porque ao contrário de Adalberão, Guibert, ao sonhar com uma sociedade perfeita e mesmo quando mostra o rei conduzindo os homens das paróquias contra os maus senhores – julga supérflua, na terra, a dignidade real. A dignidade instituída na Terra Santa tem, a seus olhos, o valor da desencarnação. Insiste: o rei Balduíno, metendo sua mulher num convento, ao abrigo pois das inflamações do desejo, *“não tendo que combater a carne nem o sangue, pôde então entregar-se inteiramente à luta contra os príncipes deste mundo”* ^[281]. Na sociedade de cruzada, primeiro sem rei, depois conduzida por um rei

assexuado, vemos grandes e pequenos, ricos e pobres, todos eles sendo entre si como irmãos. “*Submetidos ao mesmo jugo, apenas sob a autoridade de Deus, de forma que o escravo (servo) já não pertencia ao dono (senhor) e que o dono somente prevalecia sobre o escravo pelos direitos da fraternidade.*” [\[282\]](#). Deixou de haver desigualdade, deixou de haver senhorio; passou apenas a haver **[Pág. 246]** um sinal, a Cruz, formando como que o distintivo de uma nova cavalaria [\[283\]](#). Contudo, por muito fascinado que estivesse pelos esplendores de um paraíso cuja porta dir-se-ia entreabrir-se, Guibert, ao escrever isto em 1108, não era insensível à desilusão geral. O joio havia sido semeado entre os convertidos da viagem. Quem propagava a corrupção? Antes de todos, as mulheres, evidentemente; mas também a arraia miúda, tudo o que no exército em campanha não era de bom sangue.

No entanto, e isto é o principal para Guibert, a cruzada expurga a cavalaria das suas impurezas. É esta a sua função. Sempre que um cavaleiro toma a cruz, compromete-se a respeitar o código, moral que a superioridade da sua condição mundana justifica, prescrições que as tentações do século obrigam constantemente a transgredir, ele assume enfim, na perfeição, os deveres da sua função específica. Deus precisa da cavalaria. Quere-a boa. Ele suscitou no nosso tempo guerras santas “*para que os cavaleiros não sejam mais constrangidos a abandonarem o mundo* (eis na verdade a mira: este monge julga o mundo mau, desprezível), *a abraçarem a vida monástica, antes possam, conservando-se em seus hábitos, cumprindo as suas obrigações costumeiras, conseguir até certo ponto* (o monaquismo é, mesmo assim, preferível), *merecer-lhe os favores*”. A cruzada leva pois à ordem. Dissuade a que entrem no mosteiro homens que, resolvendo converter-se demasiado tarde, podiam correr o risco de neles introduzir a corrupção do mundo que levavam consigo. Porque, escondido nessa abadia aldeã, Guibert está persuadido de que será assim: o essencial é preservar

esse espaço fechado, a meio caminho do século, e que os bons monges povoam. Quanto ao resto do social, ele vê-o gesticular em duas vias nitidamente distintas. Uma, imensa, escura, confusa, da qual o monge desvia obstinadamente o olhar, onde pululam camponeses e bestas; a outra, cujo cenário é o mercado, a muralha, a catedral: urbana pois. Nesta cena, o jogo faz-se a três: entre os maus (os burgueses e os beleguins) partilhando a arrogância que o enriquecimento suscita nos servos —, os clérigos e, finalmente, os cavaleiros. A estes últimos cabe a bela tarefa, desde que saibam fugir à *cupiditas* e à *libido*. Esta é já a visão de S. Bernardo.



Bernardo e Guibert são do mesmo estato social. Os pais de Bernardo estão um pouco mais acima: o pai era castelão e a mãe, ainda aparentada com os pequenos condes do ducado da Borgonha: o que, em primeiro lugar, marca a distância entre ambos é bem a qualidade da alma; e depois, o facto de Bernardo pertencer à geração futura. Quando ele fala, o mundo deixa de ser o mesmo: decididamente, o monaquismo integrara-se nas novas estruturas da Igreja. Bernardo fez-se monge na [Pág. 247] ordem de Cister, cujo propósito se funda na regra beneditina, porém modificada, adaptada às exigências dos tempos novos. A sua pobreza já não quer ser simbólica; os Cistercienses decidem deixar de viver do trabalho alheio; colocam-se fora do modo de produção senhorial. Cister inclina-se perante a preponderância dos bispos: à ordem não interessa a isenção; isto vale-lhe o favor dos papas e explica também, sempre que Bernardo reflecte sobre a estrutura social, a ressurgência vigorosa do esquema tripartido, de uma hierarquia com três graus.

Não é, contudo, a ternaridade de Adalberão e de Gerardo. Bernardo retoma a ternaridade de que Santo Agostinho e, antes deste, já S. Jerónimo se servira para classificar as tarefas e os méritos. Por diversas vezes,

Bernardo repete, quase palavra por palavra, as fórmulas agostinianas: *“Estamos a distinguir três géneros de homens”*. Bernardo vê, na tríade de Noé, Daniel e Job, o emblema das três “ordens”: prelados, continentes e casados ^{284}. Desta forma, exprime a sua total adesão ao programa gregoriano, a convicção de que todos os servidores de Deus, sob a direcção dos bispos, devem *“cumprir a castidade e a vida virginal, desprezando as voluptuosidades do século”* ^{285} e que o estado conjugal constitui a regra de vida dos laicos. Sem dúvida, os Cistercienses não põem em dúvida que a vida monástica é mais rude, que *“o clero, ao fazer-se monge, adquire mais humildade, mais obediência e abstinência”* ^{286} e que, portanto, respeitando as proibições mais rigorosas, os religiosos da ordem dominam, em certos aspectos, o clero. Todavia, humildes, obedientes, permanecem submetidos a ele. De qualquer maneira, penitentes que são, proíbem a si mesmos qualquer acção sobre o mundo: *“a função de um monge – diz S. Bernardo – não é ensinar, mas chorar”* ^{287}. Cister afasta-se brutalmente do mundo. As suas abadias estabelecem-se no deserto; sem portas: fecham-se sobre si próprias; isola-as uma larga cintura de baldios que as protege dos remoinhos vindos do tempo e que poderiam perturbá-las.

Sem dar por isso, contudo, a sociedade cisterciense acha-se, ela própria, arrastada pela profunda tendência que, no êxito das conquistas agrárias, durante o segundo quarto do século XII, leva a reconhecer mais valor ao carnal. Nos confins das clareiras que o esforço das suas mãos alargou, os monges – tal como os camponeses arroteadores, tal como os artífices, como a gente ligada ao negócio – tomam às mãos cheias o material natural para o moldar. O que modera neles as seduções do angelismo. **[Pág. 248]** Nos claustros cistercienses, a meditação concentra-se em redor dos mistérios do indissolúvel laço que une a alma e o corpo, em redor da encarnação. O que há de indubitavelmente carnal na condição humana já não é renegado como em Cluny. Cister assume esta condição. Tal

como é, e aceita a sociedade humana tal como é, com as suas diferenças, as suas divisões, as suas classes. O preconceito aristocrático domina o pensamento de S. Bernardo mais imperiosamente talvez que o de Guibert de Nogent ou de André de Fleury. Invetivando os heréticos, à sua maneira apaixonada, veemente, ultrajante, o pior insulto que lhes vem aos lábios é apodá-los de operários. Na verdade, nas abadias da ordem, os monges de coro, filhos de nobres, são postos a limpar as urzes, a colher, mas isto para ainda mais se humilharem. Porque o labor manual, estão disso convencidos, é trabalho para esses rendeiros que desprezam, especialmente esses filhos de rústicos, os irmãos conversos, que trabalham junto deles e a quem chamam irmãos, mas com quem não chegam a compartilhar verdadeiramente a existência, a quem põem à parte, em dependências especiais, porque não são de bom nascimento. Como todos os cistercienses do seu tempo – e é talvez aqui que devemos procurar as principais causas das divergências de opinião acerca da estrutura social entre Cluny, cujos religiosos tinham sido, na sua maior parte, educados desde crianças em mosteiros, ao abrigo do claustro, e Cister – Bernardo era adulto quando se “converteu”, em 1111; conhecia o mundo; sabia que lugar lhe competia pelo nascimento, a nível de uma hierarquia que lhe parecia necessária, imutável, e nem se dava conta do embaraço que a subida dos novos-ricos começava a provocar. Acreditava ferreamente que a ordem segundo a qual os homens estão dispostos no tempo não poderia ser perturbada até à ressurreição da carne.

Bernardo di-lo claramente um dia aos clérigos de Colónia ^{288}:
“Quando os homens começarem a ressuscitar, cada um segundo a sua ordem (unusquisque in ordine suo, Paulo, I Cor 15), onde pensais que será alojado esse género (generatio) que formais? Se por acaso o fosse do lado dos cavaleiros, estes os expulsariam por tão pouco haverem suportado penas (labor) e perigos. Os camponeses (agricolae) e os mercadores

(negotiatore)s *fariam o mesmo, e cada uma das ordens (ordines) dos homens o afastaria assim do seu território. Que restaria àqueles que toda a ordem repele e ao mesmo tempo acusa? Ser-lhes-á atribuído o lugar onde não existe qualquer ordem e onde reside o sempiterno horror.*” A admirável retórica desta invectiva revela bem claramente de que forma o abade de Clairvaux julgava a sociedade humana. Via-a ordenada segundo a sua própria natureza e segundo essa tensão que a eleva irresistivelmente para o melhor. Para ele, a ordem é o céu e a desordem o inferno. Por outro lado, a ser necessário fornecer disso nova prova, este texto a daria, irrefutável, porque no espírito dos intelectuais desse tempo, que sonhavam com a perfeição social, [Pág. 249] a palavra *labor* não significa trabalho manual, mas a dor física, a fadiga, dolorosa (*labor e dolor* estão encadeadas para Bernardo, como para Adalberão), portanto remissora. Existe um “labor” dos cavaleiros que, tal como o perigo defrontado, redime os pecados cometidos em combate. Certos clérigos degradam-se, porque têm o corpo demasiado livre; é por isto mesmo, e não somente por humildade, mas para serem dignos do seu estado, que os monges de Cister dão, na sua existência, um amplo lugar ao *labor*, ao esforço corporal despendido nos campos, no corte de madeira, nos trabalhos da forja. Para concluir, notemos que, entre os laicos, Bernardo é a testemunha dos tempos novos: aos “cavaleiros” e aos “agricultores” ele acrescenta – está a falar na cidade de Colónia – os “mercadores”, que coloca no fim da lista, julgando talvez, como Guibert de Nogent, que esses homens endinheirados que começam a levantar a cerviz são piores que todos os outros. Tais ordens são funcionais. Neste ponto reaparece, muito viva, a idéia de que se ordena segundo a função desempenhada: pela acção militar e por essa forma agora desdobrada de alimentar, a agricultura e o comércio. Contudo, a verdadeira cisão dá-se entre a função alimentadora e a guerreira. Os Cistercienses não acham dever, de forma alguma, abolir esta barreira levantada pelo modo de

produção: recusam aproveitar-se eles próprios do senhorio, mas separam de maneira estrita, nos lugares conventuais, os monges (cujo labor é essencialmente espiritual) dos conversos (que, pelo nascimento, pelos rigores da genética, estão irremediavelmente destinados a sofrer sobretudo na carne).

Esta divisão, dentro da comunidade cisterciense, irá acentuar-se ainda mais: em 1188, o capítulo geral da congregação decidiu proibir “*aos laicos nobres que entrassem no mosteiro*” que escolhessem, por humildade, o estado de irmão converso: se não fossem monges de coro, faltariam à dignidade ^[289]. Em pleno século XII, a abadia cisterciense, resolutamente encarnada, apoiando-se no que há de mais moderno nas formas de explorar um domínio, recusa assim promover a confusão das ordens (*ordines*), mesmo entre os homens que a clausura afasta do mundo. Em verdade, Deus quer que as distinções de classes perdurem até ao fim dos tempos. A ordem monástica melhor adaptada às exigências da época, por isso respeitada mais que todas as outras e cumulada de favores, estabelece-se porque se deseja perfeita, organização consoante a vontade divina, na certeza de que os homens que não são do mesmo sangue não devem misturar-se. O que até então fora fortemente expresso apenas por Hildegardo de Bingen, falecido em 1179. A abadessa de Andernach espantava-se que só acolhessem entre as monjas as filhas da nobreza quando, segundo o Apóstolo (Cor. 1. 1, 26), Deus não faz diferença entre as pessoas. “*A vontade de Deus, responde Hildegardo, é que o estado inferior não se eleve acima do superior, como o fizeram Satanás e Adão. Qual o homem que [Pág. 250] reuniria num mesmo estábulo o seu rebanho de bois, asnos e carneiros? O respeito pelos costumes perder-se-ia.*” Repercute então, como eco das velhas e bem “francesas” proclamações de Adalberão e de Gerardo, a referência ao Pseudo-Denis vinda do fundo da Germânia: “*A ordem reina somente onde a hierarquia celeste dos estados evangélicos promove também a divisão da*

sociedade humana . {290}. “

Todos os progressos do mundo acabavam assim, em meados do século XII, por fazer parecer mais necessária que nunca a divisão entre classes, no pensamento da cultura dominante – e tanto mais quanto, nas profundezas das estruturas, alguns estremecimentos começam a sapor essa linha de defesa, que se reforça até no campo espiritual. A ordem de Cluny corta-lhe o passo: ao reformar os estatutos, em 1146, o abade Pedro, o Venerável, avisa: não se admira “*entre os monges nem demasiado velhos nem demasiado cretinos*”, nem certamente também “*demasiados camponeses*”. Não é já a servidão que rebaixa (a servidão está em via de rápido recuo em muitas províncias do Norte da França): é sim ter-se nascido fora da nobreza. Desejar-se-ia agora que isso fosse uma mácula indelével. Nas perturbações que o incremento económico suscita no seio do corpo social, onde já se aponta com o dedo alguns mercadores tornados senhores, onde poderosas personalidades não hesitam em assassinar um conde (o conde da Flandres) para que se não decubra que seu pai havia sido servo, a maior distinção entre os laicos já não se baseia, como cem anos atrás, nas relações de produção. Certos cambiantes afectam essas relações e a fronteira entre umas e outras tende a tornar-se indecisa, flutuante. Importa aos que estão do lado bom dar-lhe rigidez, não a aplicar já ao senhorio, ao poder – porque agora sabe-se que este se compra -mas ao nascimento, à nobreza, à linhagem. Quer dizer, desde o tempo de S. Bernardo, à cavalaria.

Tal como Guibert, Bernardo de Clairvaux apenas se interessa verdadeiramente, excepção feita aos monges, pelos cavaleiros. Põe todo o seu entusiasmo em salvá-los também pela cruzada. Vê nesta o mais seguro instrumento de penitência para aqueles que não têm a coragem de fugir para essa Jerusalém de renúncia – o mosteiro. Bernardo di-lo num *Louvor da cavalaria renovada*, ou seja, por esses nobres que, sem renunciarem às armas, se fizeram monges, obrigando-se à obediência, à castidade e à

pobreza: os Templários. Depois que, em 1128, no concílio de Troyes, esta companhia recebeu a sua regra, Bernardo, por um momento reticente, resolveu reconfortá-la, defendê-la contra as críticas [\[291\]](#). Para isso compôs o elogio dessa milícia, purgada enfim da cupidez e da falsa glória, lavada, amalgamada com as armas celestes, liberta do duplo perigo que se corre ao combater: matar a própria alma ao mesmo tempo que se mata **[Pág. 251]** o inimigo, ser-se morto pois no corpo e na alma. Porque, em verdade, o que o supremo Juiz toma em consideração – aqui Bernardo assemelha-se a Abelardo, seu adversário – é a intenção, o projecto, a causa que se serve, a “disposição do coração”, *“sempre que o cavaleiro de Cristo mata malfeitores, o seu acto não é homicida mas, se posso dizer, apenas malicida; ele é plenamente o vingador de Cristo naqueles que fazem o mal”* [\[292\]](#). O abade de Clairvaux coloca-se pois na pegada de Pedro Damiano quando exorta, cinquenta anos antes, os “guerreiros deste século” tornarem-se, pela conversão, *“guerreiros de Cristo”*, na pegada dos últimos grandes abades de Cluny que se esforçavam por extirpar o que havia de demoníaco na cavalaria. Ao celebrar esta cavalaria “nova” (como novo é o mosteiro cisterciense no seu esforço para despojar o homem velho), ele lança, é certo, uma invectiva contra a cavalaria. Mas ante as ordens religiosas militares, único resíduo concreto do grande sonho de 1095, reunindo, confundidas, a comunidade dos monges e a comunidade dos cruzados, ele próprio começa a sonhar com um novo “género de homens”, nos quais culminariam os valores da sociedade terrestre, pois que nele se reuniriam as duas “ordens” preponderantes, uma do lado do espírito, o monástico, a outra do lado da carne, o cavaleiro.

No entanto, enquanto os cavaleiros não forem todos convertidos, tornados obedientes, humildes, castos e pobres, sem contudo nada perderem da sua valentia, é preferível não perturbar as ordenações. No fim de contas, a imagem que Bernardo faz do universo social baseia-se, tal como o plano

de reconstrução cisterciense, no quadrado – que é a figura simbólica do incarnado: 1, os monges; 2, os cavaleiros; 3, os clérigos; 4, os restantes. Sobre este tabuleiro, muitas combinações são possíveis: 1 + 2: os cavaleiros do Templo; 1 + 3, os monges de coro; 1 + 4, os conversos (e na ordem do Templo, os beaguins); 1+3+4: o mosteiro cisterciense; 2 + 3 + 4, o século. O quadriculado permanece como trama. Até ao som das trombetas, até que os mortos surjam dos túmulos para se porem em fila, que fique “cada um em sua ordem”.



Contemporâneo de S. Bernardo, saído do mesmo meio social (dizem-no de “origem humilde”, mas não se creia que fosse filho de camponês: seus pais, muito simplesmente, não eram parentes de reis, como os de Hugo de Cluny ou os de Pedro, o Venerável. Suger ocupa o outro pólo do monaquismo. Bernardo condena raivosamente o luxo; Suger só pensa em decorar a sua Igreja e é ele o visado na *Apologia a Guilherme*. Bernardo apoia o conde da Champanha, um feudal; Suger apoia o rei capetíngio, [Pág. 252] e subordina os valores da cavalaria à autoridade monárquica. Suger é, com efeito, o abade de Saint-Denis, um mosteiro real, outrora reformado por Cluny. A sua função consiste em velar pela cripta onde o túmulo dos reis francos rodeia um sepulcro que se pensa ser o de Dinis, o Areopagita. Desenrola, na abacial embelezada, liturgias faustosas, ordenadas segundo as tríades da hierarquia celeste – abrindo três pórticos sobre a fachada nova da basílica, dividindo, para as cerimónias da consagração, a multidão em três grupos: o clero, os ricos e o povo. Porém, esta festa, que Suger organiza na terra, pretendendo reflectir as sumptuosidades celestes, é uma festa oferecida a um monarca, colocado, como Deus em sua glória, no mais alto degrau de uma pirâmide de devoções e de reverências. Porque serve o monarca de França, Suger, mais

do que todos antes dele, está de acordo com o que disseram outrora Adalberão e Gerardo. Desejando como eles fortalecer o poder capetíngio, volta ao modelo carolíngio, a Carlos, o Calvo, à imagem de um soberano assistido por duas categorias de auxiliares: os que oram e os que combatem. Tal como os dois bispos, serve-se também das concepções dionisianas. Porque os tempos mudaram, prefere estabelecer a ordem política sobre o compromisso feudo-vassálico, mas fazendo dele o esqueleto de um edifício hierarquizado, cuja permuta de afecto e de submissão liga todos os andares: um edifício que a pessoa real domina, ou melhor a coroa, emblema de soberania que sobrevive a todo o monarca. Quando a coroa toma lugar em Saint-Denis, no centro de um espaço arquitectural concebido para traduzir visualmente a teologia de Dinis, esse objecto de ouro representa o ponto fulcral de onde o poder, a acção de paz e de justiça fulguram, projectando-se, de degrau em degrau, até ao mais baixo da população do reino.

Todavia, Suger – o unificador que, pelas mesmas razões, para levar o reino à unidade, quis transportar para as margens do Sena todas as conquistas estéticas do Sul, para as misturar com o que no Norte sobrevivia da maior arte carolíngia – recolhe também, para rematar a obra, a tradição cluniciense, meridional, gregoriana, que altamente se exprimira nas biografias de São Hugo. *A potestas*, de que o rei recebe delegação através da sagração e pela coroa apresentada pelos monges de Saint-Denis que a conservam – embora não conservem a santa ampola como misterioso receptáculo do poder – deve antes de tudo servir para defender dos “tiranos” a “liberdade” ou, conforme diria Hincmar, defender os “pobres” contra os “ricos”. Suger repete-o quando escreve, entre 1138 e 1144, *a Vida de Luís VI*, mostrando por exemplo o monarca já sagrado com o pai ainda vivo, encarnando dele a “juventude”, o vigor, a acção ferosa – “*ilustre e poderoso defensor das igrejas do reino paterno, cuidando dos que oram, dos que labutam e dos pobres*” ^[293]. Defensor das igrejas e dos pobres: a

fórmula é banal. No entanto, esta frase [Pág. 253] é, em França, de todas as frases de que conservamos vestígios, a primeira onde encontramos associados os dois termos: *orator e laborator*. Faço notar que *laborator* é aqui distinto de *pauper*. Efectivamente, Suger sabe-o bem – o facto é gritante nas ruelas do bairro de Saint-Denis – a rapidez da economia estabelece agora grandes distâncias entre a condição do trabalhador e a de indigência.

Orator, bellator: as duas funções são evocadas num panegírico da acção desenvolvida pelo Capetíngio na terra. Suger afastara-se francamente de Helgaud. Longe de pretender o seu soberano prisioneiro do monaquismo longe de o enviar para o lado dos anjos, atira com ele, pelo contrário, para o lado dos homens. Estes esperam o apoio da sua força. Que combata para eles. O rei já não é semimonge, nem semibispo. É o *bellator*. A função militar é propriamente real. “*Pelo direito e pela vocação de sua função, cabe à mão direita mui poderosa dos monarcas reprimir a audácia dos tiranos, sempre que os vejam destruir tudo pela guerra, satisfazer-se em pilhar, em maltratar os pobres, em destruir as igrejas*” ⁽²⁹⁴⁾. Se a guerra não é corrompida pelo dinheiro (Suger opõe a virtude de Luís, vitorioso apenas pela coragem e pelo exercício do seu cargo, ao que vê de perverso no rei Guilherme, o Ruivo, de Inglaterra, que, esse, esgota o tesouro para aliciar mercenários), se é o rei quem conduz a guerra com aquela determinação que Adalberão em vão se esforçava por suscitar em Roberto, o Piedoso, a guerra é justa. Suger encara a luta no seio do povo cristão para o forçar à ordem, tão salutar, pois, quanto a cruzada; sem dúvida, nem mesmo estará longe de pensar que o é ainda mais. Luís e todos os que servem sob a sua bandeira tornam-se, a seus olhos, os vingadores de Cristo, tal como o foram os Templários para S. Bernardo. Quanto em 1127 o rei de França conduz a sua hoste até à Flandres para punir os assassinos do bondoso rei Carlos, “*por diversas maneiras de vingança e pelo derramamento de muito sangue,*

a Flandres foi lavada e como que rebaptizada” ^{295}.

Travada neste mundo e não como uma espécie de prelúdio dramático do fim dos tempos (a escatologia de Suger é suave como a de Adalberão e de Gerardo), a acção militar do monarca deve inscrever-se no âmbito das instituições da paz de Deus. Para Suger – e é isso que, no seu pensamento, vem do Sul para se misturar à recordação carolíngia e o faz afastar-se de Gerardo e Adalberão – as disposições ideais da sociedade são aquelas com que se sonhava nos primórdios do século XI, nos concílios de paz: os prelados e o povo aliados contra os perversos. Mas Suger dá-lhes por guia o rei, o que Garin de Beauvais dificilmente tolerava; e considerando que a turbulência da cavalaria levanta o principal obstáculo à afirmação da autoridade monárquica, a função guerreira que exalta é a do povo, mobilizado no âmbito das comunas. Já o abade de Nogent, nas suas **[Pág. 254]** *Memórias*, tomando o sentido contrário ao de André de Fleury, admitira uma participação popular na operação de justiça, desde que fosse o rei o seu animador. Suger vai mais longe. As tropas: que descreve acompanhando Luís na sua cavalgada contra o *sire* de Puiset são as mesmas que Aymon de Bourges levava consigo: milícias camponesas enquadradas pelos padres. No relato de Suger, elas já nada têm de grotesto e não são vencidas. Um outro monge, de espírito cluniacense, Orderico Vital, ao considerar os mesmos acontecimentos na Normandia – uma região diferente pelas estruturas (não sociais como S. Bernardo ou como Guibert de Nogent: “Orderico está convencido de que há quatro ordens; *monges, clérigos, cavaleiros e camponeses, homens de todas as ordens*” ^{296}, diz – mas políticas; uma região dirigida apenas pelo duque rodeado pelos seus cavaleiros) – espanta-se muito mais, sem contudo os condenar também, os “*padres que por ordem dos bispos acompanharam o soberano nos cercos e nos combates com as bandeiras e os seus paroquianos*” ^{297}.

Eis pois os padres e os cavaleiros armados; e a confusão das ordens

que tanto horrorizara André de Fleury, em 1040, deixou de ser escandalosa. Pelo *affectus cordis*, conforme dizia S. Bernardo, porque a causa é justa e, sobretudo, porque o monarca, representante de Deus na terra, se mantém atento para que não seja transgredido o limite fundamental que coloca os nobres acima dos demais. Com efeito, no exército real, o povo das comunas só forma um contingente, e subalterno. “*Que os bispos, os condes e as outras forças do teu reino se reúnem à tua volta e que os padres, com todos os seus paroquianos, vão contigo aonde tu ordenares* (o discurso traça aqui, de maneira bem expressiva, através da verticalidade das duas ordens gelasianas paralelas, *o clerus e o populus*, uma linha horizontal que separa, em função de uma desigualdade necessária, os dirigentes dos que seguem e obedecem, os ricos dos pobres, os senhores dos vassallos) *para que um exército comum tire vingança comum dos inimigos do povo* ^{298}.” No Estado com que Suger sonhou e que o normando Orderico considera de longe com olhar céptico, não seria a comuna a sociedade perfeita? Dividida em ordens, em categorias funcionais, mas, tal como a sociedade de cruzada, sublimando as suas divisões na unanimidade,. Finalmente, não seria ela a sociedade de cruzada, embora caminhando para a realidade e não já para a miragem e que se encontraria, ao contrário dos gafanhotos, fortemente dominada por um rei?



Suger sentia vaidade por ser abade. Contudo, o mosteiro apaga-se, incorpora-se nas engrenagens de um poder cuja sede se estabelece na cidade [Pág. 255] e se encosta às catedrais. Põe ao serviço do Estado monárquico, para o bem público, para o bem comum, a concepção monástica da ordem social, a da paz de Deus, a que afirmara em Cluny, ajustando-a ao que ressurgiu das proclamações de Adalberão, de Gerardo e de Hincmar de Reims, quer dizer às concepções anteriores à revolução feudal. Na imagem

que cria da sociedade, em meados do século, a posição máxima é ocupada pela cavalaria. Como S. Bernardo, como os promotores da paz de Deus e como Adalberão, Suger repele a cavalaria para a parte maldita da sociedade. A sua turbulência impede o príncipe de fazer reinar plenamente a paz. Ela tem a vocação da desordem. E assim como S. Bernardo, Suger quereria chamá-la à ordem. É monge. Todavia, como o seu mosteiro não é minúsculo como Nogent, nem perdido na solidão e no silêncio como Clairvaux, não sonha monaquizar os cavaleiros. Estes serão organizados pelo Estado. Com que formação política? S. Bernardo inclinar-se-ia para o principado. Suger defende o ofício régio. Ao ponto a que chegamos, em meados do século XII, toda a ideologia da sociedade deve construir-se de novo em função do poder laico. De um poder que o monaquismo pretendia anexar, quando não destruir. E que os clérigos servem. Os clérigos que voltam em força. **[Pág. 256]**

VI – NA ESCOLA

Suger, abade de Saint-Denis, morre em 1151, Bernardo, abade de Clairvaux, em 1153, Pedro, o Venerável, abade de Cluny, em 1156. Foram eles os últimos grandes abades da França medieval. Desaparecidas estas imponentes figuras, o monaquismo continua, contudo, bem forte: milhares de homens, centenas de mulheres, todos os anos no Norte de França, decidiam mudar de vida e fechar-se em qualquer claustro; quatrocentos monges estavam permanentemente no coro de Cluny e a ordem cisterciense implantava-se então depressa nas províncias reais. A permanência da instituição não deve, contudo, levar-nos a ignorar que, nessa região, desde os anos vinte do século XI, os mosteiros deixaram de ser -como aconteceu com Nogent e todas as pequenas celas muito agradáveis que se espalhavam pelo campo – formas residuais que sobreviviam, sonolentas ou que, contra vontade, haviam sido apanhadas pelo movimento do mundo, forçadas a adaptar-se, e para isso como que divididas entre dois pólos: a floresta e a corte. São estas as duas cenas onde se processam, alternadamente, os episódios desses relatos de aventuras que começam então a compor-se para deleite da aristocracia laica e cuja floração, vigorosa, revela a força juvenil de uma outra cultura, a cultura cavaleiresca – manifestando o triunfo da cavalaria, numa altura em que a subida da burguesia apenas se esboçava, em que as mais altas conquistas burguesas desembocavam num simples desejo, juntarem-se aos cavaleiros, em que todos os ajustamentos da instituição monástica correspondiam, na verdade, ao desafio cavaleiresco. Floresta de Merlin, de Lancelote; corte do rei Artur, do rei Marco. O deserto ou a política. O melhor do monaquismo sonhava afastar-se cada vez mais, levando consigo, para longe da perturbação e da corrupção, o maior número de camponeses, de clérigos e sobretudo de cavaleiros – era S. Bernardo convidando às núpcias espirituais, a deixarem-se consumir nos brasidos do

amor divino, mas longe de tudo, abandonando à Igreja secular o que havia de caridade concreta e preocupação de melhorar o povo. Ou então, pelo contrário, [Pág. 257] preferir deixar-se levar ao sabor da corrente que o Estado fortalecia ao passo que a circulação do dinheiro se acelerava e se animavam as estradas e as cidades, ajudar a conduzir melhor a acção sobre a sociedade civil – e era Suger, abrindo magnificamente o triplo pórtico de Saint-Denis, exumando as relíquias guardadas na cripta e rodeando-as de ouro e de pedrarias, para as tornar mais ofuscantes, facho místico que se esperava vivificasse o brilho do poder monárquico.

No século XII ainda não havia poder terrestre que não tivesse raízes no sobrenatural. O Estado renascente procurava pois, naturalmente, apoio na solidez das estruturas eclesiásticas. Não sem dificuldade. Tudo o que então se escreveu acerca do que chamamos política trata das relações entre a Igreja e os príncipes laicos e numa certa concepção dessas mesmas relações construía-se toda a visão da sociedade. Da mesma maneira que os seus antepassados do ano mil, os chefes de Estado cuidavam das abadias de que tinham o padroado, serviços públicos, liturgias. Para a salvação dos seus súbditos, de que se sentiam responsáveis, e para a sua própria salvação, entregavam-se preferentemente às orações dos monges mais puros – tal como Luís VII que, levado pelo fervor, recusou a Saint-Denis o seu despojo fúnebre, ordenando que o transportassem para a abadia cisterciense que havia fundado. Ou ainda, muito mais tarde, como S. Luís, que carregou a pedra tumular para os cavaleiros de Royaumont, mandando que os seus irmãos se associassem, sem demasiada relutância, aos trabalhos manuais que os monges impunham a si próprios, para mais se humilharem. Mas dificilmente os monges podiam, sem trair o seu voto de estabilidade, prestar aos soberanos todos os serviços, abertos e flexíveis, de que agora necessitavam. Os clérigos eram muito mais úteis: não viviam afastados do mundo. No século XII, o clero torna-se, tanto quanto a cavalaria, o natural

auxiliar do poder temporal. Ajudava-o de três maneiras.

Em primeiro lugar, pela exortação moral, apelando incansavelmente para a prática das virtudes que contribuíssem também para manter a ordem pública, reprimindo pecados que todos eram levados a cometer contra esta ordem. Para conter a indisciplina dos vassalos, haveria melhor instrumento que a excomunhão, a interdição, com que os prelados dóceis fulminavam os violadores da paz? Para amordaçar o povo, não se deveria, antes de tudo, contar com o controlo que o cura exercia, dia após dia, no território da paróquia, melhor limitado pelos avanços do arroteamento, que se tornava a pouco e pouco, no Norte da França, a principal célula do organismo senhorial, do sistema de exploração e de repressão dividindo a área intermédia entre a corte e a floresta, o espaço dos trabalhos, da ordem estabelecida, mantida como malha de uma rede lançada sobre os rendeiros para que se mantivessem tranqüilos? Mas os detentores do poder público não esperavam dos bispos, dos cónegos ou dos curas, apenas os sermões e os anátemas, os castigos aplicados no momento da confissão. Os clérigos sabiam escrever, arrolar, percebiam de **[Pág. 258]** livros. Disponíveis por toda a parte, podiam sozinhos manter eficazmente as novas engrenagens da máquina administrativa, drenar convenientemente, para o chefe do Estado, a superprodução da agricultura e, com um valor sempre crescente, a dos vinhedos, das pastagens e das florestas. Nenhum príncipe podia, em resumo, passar sem eles, se queria ver elaborar-se a seu favor uma teoria justificativa do poder. Estimulados, um e outro, pelo incremento económico, o renascimento do Estado e do clero apoiava-se, fortalecia-se mutuamente. Tanto quanto a expansão urbana, o reforço da' autoridade dos mais importantes senhores tirou o episcopado do seu anonimato e restituiu aos clérigos o primeiro papel nas criações culturais. Decorrido o primeiro quarto do século XII, as grandes oficinas encontravam-se em Autun, em Sens, cedo na Ilha-de-França, numa palavra, nas cidades. Construíram-se

catedrais. Os seus capítulos tornam-se, em todo o Norte da França, os mais activos *ateliers* da produção literária. No meio de tal produção, toma lugar uma reflexão acerca da sociedade.

Esta reflexão prosseguiu em duas direcções distintas. Numa, *o orator* mantinha-se à distância, em relação ao poder laico. Conservava as posições tomadas durante o combate gregoriano, proclamando sempre a autoridade do espiritual sobre o temporal e que a missão do clero é guiar o príncipe para que se não desvie. Quando considerava a sociedade dos laicos reunida atrás da pessoa do rei, do duque ou do conde, era na intenção de morigerar tanto aquela como estes. A análise que fazia do organismo social tinha por fim preparar a instauração, ou melhor, a restauração de uma ordem moral, semelhante à dos escritores de “espelhos” na época carolíngia. Noutra, *o orator* colocava-se deliberadamente ao serviço do Estado. Reflectia para o príncipe. A sua intenção era mais política que moral. O que mostrava da sociedade servia para estabelecer mais solidamente a ordem pública. Duas posições, dois pontos de vista. Há que considerá-los em separado.



A partir dos últimos decénios do século XI, os clérigos, para atingirem a perfeição e para que o seu estado prevalecesse sobre o monástico, achavam dever propor a si próprios a “vida apostólica”, uma existência em que a acção e a contemplação se juntassem, onde se confundiriam as duas vias, a “teórica” e a “prática” que, pela boca do abade Martin de Jumièges, Dudon de Saint-Quentin distinguia outrora para as pôr em paralelo. Não se lhe pedia que se tornassem semelhantes aos anjos ou que imitassem os padres do deserto. Davam-se-lhes como exemplo os apóstolos, homens tão puros quanto os monges, porém trabalhando eles próprios com as mãos, empenhados no mundo. Os rigores, as renúncias, as efusões da vida espiritual só intervinham para melhor preparar o

desempenho de uma tarefa carnal: conduzir os laicos para o bem, arrancá-los do mal, já [Pág. 259] não retirando-os do mundo, mas atraindo-os para as criptas, para aí se prosternarem diante dos relicários, por entre luminárias e litanias, na esperança dos milagres. Difundindo entre eles e por todo o lado a sacralidade, até nos campos de batalha, até aos tugúrios dos arrabaldes. Claro está, consideravam sempre que tal disseminação deveria operar-se mediante sacramentos, que a missão específica do clero era chamar à vida pelo baptismo, alimentar pela eucaristia, rectificar pela penitência, controlar enfim a renovação da sociedade pelo matrimónio que, no último terço do século XII, passou a fazer parte dos sete sacramentos da Igreja. Antes de tudo, os clérigos foram gente de “mister”, “ministros de Deus”, pagos, como os agentes da força temporal, por meio de taxas, oblações, uma parte das dízimas. Todavia, esta maneira, formal e tarifada, de distribuir o sacramento tendia no século XII, numa região tão evoluída como o era o Norte da França, a recuar para segundo lugar. O seu valor era contestado pela heresia – de novo florescente ao passo que decaía o monaquismo. E, sobretudo o ritualismo, o que no cerimonial eclesiástico sobrevivia de magia, achava-se posto em causa pelo progresso da cultura que penetrava pouco a pouco todo o laicado, infiltrando-se em camadas cada vez mais profundas, refinando a sensibilidade religiosa, aguçando o desejo de práticas em que o corpo não fosse o único em causa, mas também o coração e a razão. O lento refluxo das liturgias encheu a época de que falo. Privilegiou-se outra forma de tornar Deus presente entre os homens: a palavra.

Na verdade, o sacramento não passa de um sinal entre outros, uma manifestação da palavra. O Verbo é o que conta. Porque não revelá-lo directamente, plenamente, por palavras, por discursos públicos, por sermões privados, pelos conselhos do director de consciência? Formular esta interrogação era propor dar lugar de destaque, após um século de silêncio, à

formação cultural, à arte de falar, a retórica, e à arte de convencer, a dialéctica; ao mesmo tempo que deixar-se levar pelo movimento geral que ia interiorizando, personalizando o cristianismo. Bernardo de Clairvaux e Abelardo haviam-no repetido: o importante está na intenção e não no acto, no íntimo e não no envólucro externo, na amêndoa e não na casca. Os heréticos, que formavam a vanguarda da exigência religiosa, estavam bem longe de ser os únicos a pensar que não se lava o pecado pelo gesto – a doação – e ainda menos pelo gesto de outrem – a oração monástica; que a salvação se ganha com a prática da palavra de Deus. Os laicos tornavam-se pois responsáveis e capazes de um movimento espiritual autónomo. Mas havia que admitir, a menos que se afastassem da ortodoxia, que o povo deveria ser guiado por homens especialmente informados do sentido, dos sentidos das Escrituras e os únicos habilitados a dá-la a conhecer. Os clérigos atiraram assim os monges para a frente do combate contra o mal, sempre ardente e que não cessará até ao fim dos tempos. Porque se deslocara o campo desta luta: tal campo deixara de ser o cosmos (se bem que permanecesse, e por muito **[Pág. 260]** tempo ainda, vigorosa, a idéia ingénua – a mesma que animava os cruzados – de que para estender o reino de Deus seria necessário matar os descrentes e expulsar os judeus). O forte da luta, nova forma do *Opus Dei*, do trabalho para Deus, estabelecia-se agora dentro desse microcosmos que é cada homem: arrotear, iluminar, expulsar o demónio dos seus covis, sanear, drenar, destruir as pestilências – tudo o que formava concretamente, nas margens da clareira cisterciense, o trabalho dos conversos, levando à equidade, ordenando. Mas para conduzir convenientemente esta obra, seria necessário um plano director. Traçar este plano cabia àqueles que haviam acedido ao conhecimento pleno da verdade pela acção conjugada de um ensino retórico, dialéctico e – era voltar às concepções carolíngias, quer dizer a Gerardo e a Adalberão – por um dom misterioso, a sagesa, que a unção confere aos bispos e que os ritos da

ordenação difundem, de grau em grau, na *ordo* hierarquizada que é a Igreja. E assim, no século XII, sonhava-se com a possibilidade de restituir, pela palavra, a rectidão para que se insinuasse até ao mais recôndito da ruralidade, até essa célula primária que é a paróquia, na esperança de que um dia talvez *a sapientia* penetrasse esse poder medíocre, fútil, rapace que é o poder do cura de aldeia, ironizado pelos contadores de fábulas. Enraizava-se, em todo o caso, a convicção de que a ordem, a ordem moral – e a ordem social estava-lhe ligada – dependia de uma certa maneira de dizer e que dela eram por consequência responsáveis aqueles cuja função consistia, precisamente, em falar.

Cedo se reconhece que os clérigos deviam ter o monopólio desta função. Na passagem do século XI para o século XII, ainda se hesitava: em 1096, o concílio de Nîmes considerava os monges-padres mais aptos para a pregação do que os clérigos, porque estes estavam corrompidos pelo mundo com que estavam demasiado envolvidos; Honório Angustodunensis, que não parou de falar era, sem dúvida, monge. Mas Anselmo de Laon, ao aplicar-se às “distinções” e ao proclamar – já o afirmei – ser pecado mortal sair da sua ordem, era inteiramente perentório: “*Elegem-se os clérigos para que preguem e ensinem aqueles que se lhes submetem* (o postulado insinua de passagem, uma necessária sujeição dos laicos). *os monges para que orem*” ^[299]. S. Bernardo estava de acordo com isso, condenando certo eremita renano que se metera a arengar às multidões. Chega-se, assim, durante o século XII, a pôr em prática uma espécie de articulação entre o papel dos regulares e o dos seculares. No silêncio meditativo dos claustros – e dos mais herméticos de todos, os cistercienses – compor-se-iam sermões; equipas de copistas difundiram o texto pelos locutores, os padres; e os mais humildes dentre eles, os Cistercienses, foram assim levados a empregar uma linguagem vulgar, não porque se dirigiam directamente aos laicos, mas porque trabalhavam para os clérigos, [Pág. 261] que desconheciam o bom

latim ^{300}. No entanto, os bispos bondosos que a reforma produzira sabiam perfeitamente que lhes competia, antes de tudo, formar pregadores. Para tal, empreenderam desenvolver junto de si a actividade de uma escola. E nela encorajar a análise de como a palavra podia apaixonar os ouvintes dos sermões, quer dizer, a sociedade profana.

As equipas de clérigos, reunidos nas catedrais, aceitavam, uns após outros, submeter-se, tal-qualmente os monges, à observância de uma regra; para desempenhar a função de oração que lhes incumbia, concentravam-se também no interior de uma segunda muralha construída na nave da catedral ou da colegial, fechando o coro, apenas entreaberta por um pórtico interno, o jubeu ^{301}. (mas esta disposição não provará que os laicos entravam agora mais regularmente na igreja?), essas equipas, essas *scolae*, deitaram-se ao estudo, assiduamente. Dirigidos – porque *a scolae*, no sentido próprio, é um grupo que exerce uma função em disciplina – por aqueles dos seus membros mais dados à ciência, por vezes o próprio bispo, mas quase sempre pelos legados do prelado, directores a quem chamava os “mestres”. *Magistri*. A palavra, ainda suspeita para Adalberão e Gerardo que a haviam empregado a propósito dos heresiarcas, ou ainda a propósito do usurpador, do falso profeta Odilon de Cluny, torna-se, em meados do século XII, um título que em grau e degrau novo da hierarquia das dignidades clericais confere honra, um cargo oficialmente atribuído pelas autoridades da Igreja, escolhendo, concedendo, atribuindo a licença de ensinar àqueles que, por sua vez, iriam instruir os laicos. Em toda a primeira metade do século XII, multiplicaram-se os escritos destes mestres, que se juntaram aos escritos dos monges e depressa os ultrapassaram.

As melhores escolas encontravam-se no Norte da França, nessa região que o ensino de Reims havia semeado no século IX e onde, cem anos depois, se produziria uma nova germinação que iria preparar a obra de Adalberão e de Gerardo. Renascimento e nos mesmos lugares, à sombra das

mesmas catedrais, em Orleães, em Mans, em Chartres. Sobretudo em Laon. Para estas fontes do alto saber convergiram auditores de todos os lados, como outrora no tempo de Hincmar e de João Scot, como no ano mil, a maior parte vindo da Lombardia ou das ilhas, cada vez mais numerosos, porque cada vez se tornava menos árduo viajar. Com a mesma reserva de livros (os que Adalberão manuseara) retoma-se o trabalho, no próprio local onde a submissão simultânea do episcopado e da realeza o havia interrompido, duas gerações atrás. Levado agora mais longe, para lá das duas primeiras disciplinas do *trivium*, a gramática e a retórica, até [Pág. 262] à busca das leis da Natureza, principalmente em Chartres, até à clarificação do texto das Escrituras, principalmente em Laon.

Os mestres de Laon

No primeiro decénio do século XII, Anselmo e seu irmão Raul reliam pois o discurso carolíngio sobre a Bíblia, as glosas, quer dizer as explicações, palavra por palavra, e com os comentários àquela, ou seja a sua explicação contínua. Sentiam a necessidade de pôr em ordem essa herança, de a ordenar, dizendo-se *ordinatores glosae*. Porque a aproximação intuitiva, pela analogia, pelo símbolo, por deslizes sonhadores de um sentido para outro -que era a de Cluny e que seria também a de Suger e de S. Bernardo – já não satisfazia o seu desejo de compreender por raciocínio dedutivo; aplicavam-se a isolar rigorosamente, uns dos outros (*distructio*), os diversos sentidos de cada uma das palavras das Escrituras. Porém julgavam-se também forçados a modificar, a prolongar os comentários, porque o significado da palavra divina devia ser agora exposto a homens que se preparavam para pregar, porque dissipar as obscuridades do Velho e do Novo Testamento tinha agora a finalidade de desenvolver um ensino moral, ajudar a melhor orientar as condutas seculares, porque as glosas e os comentários desembocavam forçosamente numa teoria de ordem social,

numa ideologia da sociedade. Abertura bem estreita ainda, apenas uma fissura em Laon, no tempo de Anselmo, nos primeiros tempos da escolástica -pelo menos é o que, de momento, se deixa antever no emaranhado de manuscritos, na sua maior parte inéditos, pouco legíveis e mal inventariados, onde ninguém procurou resposta para as perguntas do género das que aqui formulo.

Tão mal estudados, que devemos considerar como simples exórdio de uma investigação, o que vou dizer das remanescências desses escritos sobre a figura trifuncional. E devo-o inteiramente a Guy Lobrichon cuja investigação incidiu apenas sobre um dos textos sagrados comentados pelos mestres de Laon, é verdade que capital: o Apocalipse. Livro de fogo e sobre o qual, no tempo de Anselmo e dos seus discípulos, sempre havia quem se debruçasse, porque o sonho de cruzada não fora ainda decepcionado, nem desmontado esse grande teatro e porque a cristandade não cessara de espreitar, ansiosa, os sinais anunciadores de Parúsia. Vejamos o que nos deve prender a atenção: entre essas glosas e esses comentários do Apocalipse descobrimos uma figura tripartida. Não seria talvez a mesma de que outrora se servira Adalberão e que em Laon, no limiar do século XII, permaneceria presente na memória dos clérigos da catedral?

Usaram-na para explicar o versículo *V, 9-10*, o “Cântico Novo”, entoado perante o Cordeiro, pelos quatro vivos e os vinte e quatro velhos (foi a cena escolhida para ser esculpida sobre o tímpano de Moissac, como símbolo dos dois mistérios cristãos da Encarnação e da Redenção): **[Pág. 263]** *“Morreste e nos redimiste para Deus, pelo preço do teu sangue, a nós de todas as raças, línguas, povos, nações; para o nosso Deus tu fizeste de nós um reino de padres e reinaremos sobre a terra”*. O céu aberto preparava-se para acolher a humanidade. Esta, para isso expurgada, liberta do pecado, portanto da desigualdade, regressa, pelo sacerdócio, à igualdade primitiva dos filhos de Deus. “Tribo”, “língua”, “povo”, “nação” termos que

exprimem a diversidade da espécie humana, abolida nesse instante preciso, figuram no texto de João, acumulados para reforço da afirmação de que todos os homens, quem quer que sejam, são chamados e redimidos pelo sacrifício do Cordeiro. Num comentário que teria sido do próprio Anselmo de Laon e que dataria de 1100-1110, lê-se a explicação de todas essas palavras da Vulgata. Em especial da palavra “tribus” (que *a Bíblia de Jerusalém* traduz por “raça”): Por “*Ex omnibus tribus*” entenda-se, diz Anselmo, *as gentes de oração* (oratores), *os cavaleiros* (milites) *e os agricultores* (agricolae) ^{302}. Retomou-se a mesma explicação sempre que a palavra *tribus* evoca, no texto de João (VII-9, XIII-7, XIV-5), as divisões concretas da sociedade humana. Ao invés, a propósito de outras ocorrências em que o termo toma um sentido diverso, a explicação muda também, referindo-se então à muito velha tripartição das virtudes, a Noé, a Daniel e a Job, às virgens, aos continentes, aos casados. Numa glosa elaborada ainda por Anselmo ou por alguém do seu grupo, a figura explicativa reaparece levemente modificada: “*Cavaleiros* (milites), *trabalhadores* (laborantes), *sacrificadores* (sacrificantes) ^{303}”; enfim, a mesma fórmula ressurgiu um pouco tarde, em 1120, sob uma forma pedante, mais próxima de Adalberão (*oratores, defensores, agricolae*), para explicar a mesma passagem da Escritura, no comentário que um manuscrito do *Liber Floridus*, de Lambert de Saint-Orner ^{304}, nos fornece. O facto é surpreendente. Deixámos de ouvir os clérigos. Mal percebemos de novo o que dizem, eis que encontramos na sua boca as palavras que Adalberão proferira um século antes. Essas palavras não haviam pois caído no esquecimento. Porque, na verdade, a evocação da trifuncionalidade no comentário da *divina página* descobre-se partindo de um só local, a própria cidade em que falara Adalberão, e porque, depois de Laon, o eco apenas se repercute no Norte da França: os glosadores do Apocalipse, que trabalhavam então na Germânia e na Itália – Guy Lobrochotli verificou-o – não retomaram a fórmula. Nada

garante, mas também nada impede de pensar que Anselmo e os seus émulos (partilhariam eles da animosidade de Guibert de Nogent para com o “velho traidor”?) haviam aberto o manuscrito inacabado do *Carmen*. A primeira impressão, profunda, é a de uma permanência da imagem trifuncional no espírito do clero da França do Norte. Devemos renunciar à idéia de que Adalberão [Pág. 264] tenha gritado no deserto? Esta idéia que não nascerá apenas do facto de que, até princípios do século XII, só chegou até nós aquilo que os monges escreveram?

Olhemos atentamente. Verifiquemos se a fórmula dos comentários e das glosas procede directamente de Adalberão ou de Gerardo. Ponhamos primeiramente esta pergunta: as palavras são bem as mesmas? Quanto a *orator*, não há dúvida; nem quanto a *agricolae*, nem mesmo quanto a *laborans*. Mas, diferença importante, capital mesmo, quando se considera o sentido que os prelados do ano mil atribuíam a estes termos. *Bellator* (ou *pugnator*) é aqui substituído por *miles*. O vocabulário utilizado na escola de Laon, em princípios do século XII, não é pois exactamente o das primeiras formulações da trifuncionalidade. É o vocabulário sim dos juramentos de paz, o das cartas. Como Guibert de Nogent, seu camarada, como todos os escribas que redigiam as actas públicas ou privadas do seu tempo, os mestres não vêem a função militar assumida apenas pelos príncipes, brandindo o gládio real. O que eles vêem é a cavalaria. Ajustaram pois, ao concreto da organização social, o esquema adalberoniano.

A menos que não sejam tributários de uma outra fonte. Inglesa? Conhecemos todos os laços que uniam então Laon às cidades e aos mosteiros de além-Mancha: o próprio Anselmo não os tinha visitado? Não esqueçamos a forma de trabalhar de Anselmo e dos seus discípulos. Partiam de antigos comentários do Apocalipse, para os melhorar. Comentários carolíngios e que davam, todos eles, da palavra *tribus* a definição ingénua nascida de um encontro verbal, de uma assonância, quase de um jogo de

palavras: “*tribus id est tribus ordinibus*”: “as tribus são as três ordens”. Os mestres de Laon liam isto, que no seu texto não era mais claro. Três ordens? Que quer isto dizer? Conscienciosamente, explicavam, indicando que não poderia tratar-se, como noutras passagens, das três ordens de S. Jerónimo, em quem imediatamente seríamos levados a pensar. Tratava-se aqui da sociedade concreta, real, comprometida com o tempo, a carne, a história; porque as três ordens (*tribus*) diziam respeito ao campo social, não ao campo moral. Retomaram por isso a figura trifuncional: os que oram, os que combatem, os que trabalham. Não deveremos pensar que acharam a imagem tripartida, sob essa mesma forma, num dos comentários carolíngios do Apocalipse, fechados na sua biblioteca e que se aplicaram a aperfeiçoá-la? É este o caso. Ela está presente, já o afirmei [\[305\]](#), no comentário de Haymon d'Auxerre, onde os clérigos de Laon podiam ler, glosando a palavra *tribus*, os três vocábulos *sacerdotes*, *milites*, *agricultores*. Estou convencido que Anselmo e os seus discípulos tiraram a explicação da trifuncionalidade, não de Adalberão, mas de Haymon, deslocando-a simplesmente do versículo III, 7 para o versículo V,9 – de **[Pág. 265]** um texto que, de resto, o próprio Adalberão havia possivelmente lido: achava-se entre os seus livros. O que se escreveu no *scriptorium* de Laon, na proximidade desses mesmos livros, poucos anos após a redacção da vida de S. Dagoberto, na vizinha Lotaríngia, pode tomar-se como derradeira ressonância de um parecer emitido por qualquer monge, em pleno renascimento carolíngio e que, nessa área cultural, parece bem a fonte mais funda do esquema de classificação cujo destino procuramos seguir.

Chamo ainda a atenção para dois pontos. Na escola de Laon, a tripartição funcional foi assim evocada, de passagem. De forma alguma exigida para manter uma proposta de reforma ou o projecto de levar, por uma nova disposição dos poderes e das funções, a sociedade terrestre à perfeição, segundo o desígnio divino. Bem pelo contrário: o tema intervém

para explicar esse acontecimento – o desaparecimento da sociedade terrestre. Mudaram os tempos; desapareceram todas as disparidades entre os homens; as velhas estruturas do social deixaram de ter sentido. O texto de João recorda-as, mas no momento preciso em que elas deixam de contar. Que saibamos, os mestres de Laon apenas fizeram uma alusão à trifuncionalidade. Muito fugidia. Não será notável que a ponham em evidencia no preciso momento em que o sonho escatológico os cega, em que o texto do Apocalipse faz aventurar-se a reflexão para o mais longe possível do racional e do terrestre, para o domínio familiar a Escoto Erígenio, portanto a Dinis? Por outro lado – e isto parece-me confirmar que a escola de Laon não foi, nos primórdios do século XII, o lugar de uma revivescência do esquema trifuncional e que o que se ouvia dizer não passava de um eco muito amortecido e quase a ponto de extinguir-se por completo – os comentadores, nessa mesma região, a propósito dos mesmos versículos, afastaram-se, pouco a pouco, durante o século XII, dessa forma de explicar a palavra *tribus*. Acabaram por abandoná-la, passada a primeira metade do século [{306}](#), preferindo referir-se às três ordens de mérito hieronimita, utilizando a simbologia de Noé, Daniel e Job, ou ainda dos três “povos”: grego. hebreu e gentio. As escolhas feitas foram elucidativas. Se a atenção os levou para outras ternaridades, a das áreas culturais, a sinagoga, a Igreja grega e a Igreja latina, sobretudo para aquela que formava o esqueleto de um sistema de valores morais, não seria porque a escola achava melhor desempenhar a sua tarefa específica – formar moralistas? O aperfeiçoamento da pedagogia incitava ao abandono de definições tiradas de livros demasiado velhos e que já não se aplicavam muito bem ao real. Definições que se arriscavam a perturbar a visão dos alunos, homens que mais tarde, para falarem claro, deveriam, com lucidez, com exactidão, discernir a posição social dos seus auditores. O incremento da investigação nas escolas catedrais conduzia, na verdade, [Pág. 266] para uma ciência e

não já para uma ideologia da sociedade. Aos mestres, o esquema trifuncional parecia pois cada vez menos adequado, menos útil, pior do que isso, cada vez mais enganador, pelo corte grosseiro que traçava entre camponeses e guerreiros. Via da maior importância. Tentemos segui-la de perto.

Hugo de Saint-Victor

Para isso deixemos Laon e voltemos a Paris – seguindo o movimento que lentamente transferia para as margens do Sena o que havia de mais audacioso na procura do conhecimento. Hugo de S. Victor é disso óptima testemunha. Era trinta ou quarenta anos mais novo que Anselmo. Vindo de Germânia para escutar as lições de Guilherme de Champeaux, cujo ensino derivava directamente da escola de Laon, ficara em Paris, ele próprio leccionando, a partir de 1125. *A schola*, a equipa que dirigia, não se fixou no claustro de Notre-Dame, mas no que constituía a sua projecção purificada: a colegiada de S. Victor, construída por Guilherme de Champeaux, afastada da cidade o suficiente para se conseguir o necessário isolamento, porém bastante perto para não se afastar da actividade secular, no que esta tinha de mais vivo; era um desses lugares regulares, exemplares, onde se vivia como os apóstolos, em abstinência, ao mesmo tempo que se divulgava o saber. No tempo de Hugo, Saint-Victor foi, face a Saint-Denis que se esforçavam por adornar cada vez mais, completando-a – este, a pompa das liturgias, aquele, o ascetismo no esforço da inteligência – a grande oficina das investigações pastorais, portanto pedagógicas: a escola dos mestres. Como ser um bom *magister*? Que ler, que explicar para prestar o melhor serviço aos que escutam e que por sua vez irão repetir? Todos os intelectuais punham a si mesmos estas interrogações ou, pelo menos, os que subiam irresistivelmente na Igreja, que pouco a pouco se apropriavam do que havia de mais brilhante na função episcopal e a quem o orgulho levava

a identificar-se com o próprio Cristo. Veja-se Abelardo, prescrutando o mistério da Trindade, retomando o jogo de correspondências proposto por Santo Agostinho entre as três pessoas e as três categorias, *mens*, *notitia*, *amor* mas rectificando-o, substituindo à segunda uma outra tríade: “poder”, “sageza” e “caridade” ^{307}. – sendo a “sageza” um atributo da segunda pessoa. A imagem que o Ocidente faz de Jesus tem a sua história. Começava então o tempo em que a figura do Professor se esforçava por ofuscar, no meio de que falo, a do Cordeiro do Apocalipse, do Redentor dos Sinópticos. Será o mais brilhante sinal da promoção dos mestres que, compensando o recuo do monaquismo, revolucionou nessa [Pág. 267] região, durante a primeira metade do século XII. a organização da alta cultura ^{308}?

Uma parte da obra de Hugo de Saint-Victor propõe-se dar resposta a tais interrogações. Encontra-se no seu *Didascalion* o projecto – magnífico – de renovação de um sistema de ensino. O quadro, outrora herdado – da antiguidade romana pelos pedagogos carolíngios, alarga-se prodigiosamente; *o trivium* já não passa de um vasto edifício escancarado às duas perspectivas que o clero moderno deve seguir: a contemplação e a acção. Hugo – é a sua primeira preocupação – divide as disciplinas do saber; classifica-as logicamente; “ordena-as”. Parece-me digno de nota que, pela classificação que propõe, a amplificação se descobre num leque de ternaridades. O movimento – o de toda a pedagogia – conduz do elementar, do simples, do esquemático, ao complexo. De igual maneira se alarga progressivamente, na época de que falo, a visão dos clérigos, ao considerarem o mundo social: a figura triangular, inicial, infantil, dá lugar a essa multiplicidade que se descobre quando se sai do quadro do claustro e se penetra nas ruelas da cidade com os olhos francamente abertos para o desabrochar de todas as formas de uma civilização, para o mundo e os tumultos do seu crescimento. Com efeito, o edifício didáctico tem, por

esqueleto, uma tríade hierarquizada. Três níveis – as três etapas de uma ascensão, de uma sublimação da matéria. Depois, as “artes mecânicas”, exercícios do corpo, entre os quais, em baixo, na primeira fundação, se acha a agricultura; o itinerário pedagógico conduz ao andar secundário do velho *trivium* onde se aprende, em três fases sucessivas, as técnicas do discurso e do raciocínio, até ao grau dominante, o ensino verdadeiramente superior, ele próprio cindido em duas camadas sobrepostas. Cada uma destas camadas é tripartida: as três disciplinas de aplicação que formam na “prática” a ética, a política e a economia (desembocando esta no serviço da *res publica*, portanto do príncipe), suportando as três disciplinas “teóricas”, que permitem apreender as leis do universo e a razão de Deus: a física, a matemática e, por fim, ponto de chegada, súplica de toda a formação, a teologia.

A coerência do conceito situa, simetricamente, paralelamente a este programa de estudos, reflexão de um mestre acerca do seu “mester”, o seu ofício, ao mesmo tempo que organigrama de uma fase iniciática, uma outra forma de classificação, análoga, mas projectada para fora da escola, [Pág. 268] respeitante ao homem, à posição do homem no universo. Se lermos *o De sacramentis christianae lidei*, onde se acha reunido todo o ensino ministrado por Hugo aos futuros pregadores, ficamos surpreendidos com o vigor das preocupações escatológicas: todo o discurso é construído em função dos fins derradeiros dessa vida que começa com a morte. Isto lembrar-nos-ia, se tanto fosse preciso, a dimensão espiritual da escola, onde os exercícios de leitura, de meditação e de oração se alternavam e por fim se confundiam. Falo de homens que são meus irmãos, falo de professores. Não posso esquecer: todos os seus gestos eram gestos de padres, todas as palavras eram as palavras da liturgia; e a *schola*, antes de tudo o mais, era um conjunto de homens piedosos: toda a acção de ensinar tinha, como finalidade, o eterno. Assim se explica, com efeito, a correlação

verdadeiramente *essencial* entre as obras didáticas de Hugo de Saint-Victor e os trabalhos místicos de Dinis, o Areopagita, que, em Paris, Hugo não deixou de ler e de comentar. Na verdade, o esquema – ternário – das hierarquias dionisianas dirige o pensamento de Hugo de Saint-Victor, tão fortemente quanto governava o de Adalberão e o de Gerardo, quando ele se interroga sobre a ordenação social a fim de guiar os que partiriam a pregar, a confessar, a salvar, pela palavra, o povo das cidades.

O primeiro exemplo tirado do *Didascalion* é a definição que dá ao económico, a mais importante das três disciplinas práticas. “*É a porta da pátria do homem. Aí se regulamentam os estados e as dignidades. Aí se distinguem as funções e as ordens...* (crer-se-ia estar a ouvir Loyseau – em todo o caso, o que Hugo chama o económico é, justamente, o cometimento intelectual que visa substituir os fantasmas, as imagens simplistas da sociedade com que os sábios de outrora se contentavam e que o pensamento comum ainda recebe, por um conhecimento lógico, científico, e que consiste em classificar mais precisamente, mais lucidamente, em desmultiplicar, em apertar as malhas da rede. Mas sobretudo... *aí se ensina aos homens que se esforcem por atingir o céu, a forma de chegar, segundo a ordem dos seus méritos, à hierarquia dos anjos.* Parte-se pois de um esforço para observar – e eis a novidade do século XII. Mas logo paralisada, aprisionada pelos pressupostos, pelo respeito que se tem pelos *Auctores*, pelos livros venerandos, os mesmos que Adalberão e Gerardo haviam utilizado e a cujo domínio não se consegue fugir. Temos aqui Santo Agostinho: os homens que se apressam, em procissão; ou Dinis: o retorno à exemplaridade celeste e a idéia de que a sociedade humana se integrará com muita mais facilidade, na sua verdadeira “pátria”, para lá do véu das aparências, fora do transitório, do corruptível, de que ela será talvez hierarquicamente ordenada segundo o modelo da sociedade – melhor – dos anjos. Para construir uma moral prática, o mestre, antes de considerar o real,

deve olhar o céu. Sempre também dominadora a influência do sonho e porque esse sonho continua a ser o de Dinis, reina em toda a obra de Hugo de Saint-Victor o esquema triangular, trinitário. [Pág. 269]

O segundo exemplo que cito é *Das Arras da Alma* ^[309]. A Igreja – a sociedade dos cristãos – encontra-se neste livro comparada ao *triclinium*, a sala do banquete nupcial, com os seus três leitos, em cada um dos quais, pela tradição romana, Hugo de Saint-Victor vê que se instalam três convivas. Escolhe esta metáfora porque, segundo diz, a Igreja contém três “ordens” – as três ordens de mérito, as de Jerónimo e de Agostinho. Na *Arca de Noé moral* ^[310] (o título evidencia o conceito escolástico: passar do comentário da Bíblia para a construção de uma ética), Hugo fala de três casas, porque, diz ele, há três “ordens de fiéis” – e trata-se ainda de três níveis de progressiva emergência fora do carnal: “os primeiros usam licitamente o mundo (são as “pessoas casadas”), os segundos fogem do mundo para o esquecer (são os continentes), os terceiros nem se lembram do mundo e acham-se mais próximos de Deus”. Três graus de desinteresse. Veja-se como o discurso de Hugo de Saint-Victor e o de Bernardo de Clairvaux concordam: e como as necessidades da análise histórica me levaram a separar os clérigos dos montes, insisto no ponto que correríamos o risco de esquecer: a estreita comunidade de pensamento que, ao longo de todo o século XII, uniu uns e outros.

Todavia, a preocupação de esquecer o mundo não detém Hugo, que procura tornar os que o escutam mais capazes de reformar a sociedade carnal, de olhar pela terra. O que ele faz nesta enciclopédia que é o *De sacramentis*. Vemo-lo assim libertar-se do cenário das tríades, para se deixar no entanto dominar por uma outra forma ideológica, a gelasiana, binária. Ao falar da realidade, do concreto, da vida, Hugo afirma, tal como o cardeal Humberto, tal como todos os gregorianos, a existência de *duas potestates*: um poder “terreno”, “secular”, e um poder “espiritual”. Diz ele:

“há com efeito duas vidas, uma da terra e outra do céu, uma corpórea e a outra espiritual” ^{311}. *“Em cada um destes poderes há diversos graus (gradus) e diversas ordens (ordines) e força”*. Quantas? Sete. Sete de um lado e do outro; sete entre os clérigos, porque há sete no sacramento da ordem; sete entre os laicos, por simetria. Hugo não vê o que se passa para além dos muros da colegiada; não observa: discorre, convencido de que o organismo social, porque vem da razão divina, é racionalmente construído sobre um jogo de equilíbrios. Força ainda da idéia preconcebida, de um gosto inveterado pelas correspondências simbólicas. No entanto, conforme sucede no *Didascalion*, encontra-se aqui **[Pág. 270]** diversificada, desenvolvida em sequências harmónicas, uma estrutura simples. E desta vez, a figura da organização social exemplar saiu inteiramente da ternaridade.

Um receio, todavia: que esta multiplicação das tarefas possa parecer dispersão, explosão. O que leva Hugo de Saint-Victor a procurar a unidade do conjunto pelo recurso à imagem do corpo. *“A santa igreja é o corpo de Cristo, chamado à vida por um só espírito, unificado por uma só fé e santificado”*. Deste corpo, Cristo é a cabeça que, reunindo os dois poderes, coordena todos os graus. *“Os dois lados são distribuídos, um e outro, sob uma só cabeça; são como que deduzidos de um só princípio* (outra vez aqui a lógica) *e imputados a um”*. São evidentes as relações entre o uso que Hugo de Saint-Victor faz da figura metafórica e a reflexão sobre a encarnação que conduz a ela, estimulada pelo espectáculo de um mundo onde a natureza se acha, pouco a pouco, dominada pelo esforço conjunto dos homens. Tal como na pessoa de Cristo, na pessoa do homem imbricam-se duas naturezas, como também duas “ordens” na sociedade humana. *“As duas ordens dos laicos e dos clérigos estão unidas na homogeneidade, como os dois lados de um só corpo”* ^{312}. Todavia, para que a ordem seja mantida, é preciso que um obedeça ao outro. Todos sabem que um dos

lados vale mais que o outro: é o direito. Os laicos estão pois colocados do lado esquerdo, o lado sinistro, o subordinado. Isto, se não na mesma data em que Hugo escreve, pelo menos poucos anos depois, apareceu em Paris no tímpano esculpido de Notre-Dame (depois colocado na nova fachada, a actual): vê-se aí a Virgem, ladeada por duas personagens que representam os dois “poderes”. O rei Luís VII está à esquerda desta figura feminina – que, sendo “carne” de Deus, instrumento da Sua encarnação, representa o poder supremo, sagesa e força, ajoelhada, acompanhada por aquilo que, no relato evangélico da infância, vem do mundo – os pastores, os reis magos, Herodes; à direita, de pé, de maior estatura, em evidente postura de superioridade, o bispo [\[313\]](#).

No entanto, para terminar, Hugo passa da dualidade para o ternário. Certamente, há duas vidas na terra: *“uma na qual o corpo vive da alma* (e aos clérigos cabe alimentar esta existência para os intelectuais muito puros como são os cónegos de Saint-Victor, pela distribuição da eucaristia e pelo sermão), *a outra na qual a alma vive de Deus”* [\[314\]](#). Isto implica a existência de um terceiro campo, intemporal, e que os clérigos, ocupando a segunda área, intermédia, comunicando com os anjos pelo jogo das conexões hierarquizadas que Dinis, o Areopagita, descreveu, tenham a função **[Pág. 271]** de intercessores entre o céu e a terra. Assim se acha reunido o que Gerardo e Adalberão tiveram em mente. Também se retoma o que constituía um dos elementos mais importantes do sistema ideológico que a ambos haviam edificado: a idéia fundamental, derivando da noção de encarnação, perfeitamente ilustrada pela metáfora corporal da mutualidade de serviços: *“assim como, no corpo humano, cada membro tem a sua função, particular e distinta e contudo sem que qualquer deles aja por si mesmo e para si mesmo, também no corpo da Igreja, cada um está com todos e todos estão com cada um”*. Permuta, caridade; vê-se claramente que esta idéia conduz à funcionalidade.

Detive-me no pensamento de Hugo de Saint-Victor. Vejo que nele se reflecte qualquer coisa semelhante a uma desordem. Com efeito, deu-se uma viragem, tanto na escola como nas oficinas dos escultores: libertar-se do sonho; descobrir que o carnal talvez tenha algo de bom. O gosto pela metáfora corporal é também sinal de uma muito lenta, insensível, inconsciente, reabilitação da carne. Hugo foi o criador desta imagem. Tirou-a dos tratados que lia, uma vez mais, do fundo carolíngio. Já em 841, Walafrid Strabon se servira delas [\[315\]](#). Como que uma vergonha, um desgosto pelo próprio corpo, fez com que o renegassem durante três séculos. Hugo ousou utilizá-lo perante os alunos; ao mesmo tempo, as *Scholae*, as equipas de investigação disciplinada, iam-se interessando mais pela natureza, aplicando-se sobretudo – o que me parece de influência muito importante sobre toda a evolução da alta cultura – a desvendar o mistério da encarnação. Os eruditos ocupavam-se de outra coisa, afadigavam-se a classificar, de forma mais precisa e rigorosa, os homens, as plantas ou as estrelas. Que iria passar-se, se tal esforço de lucidez e de inteligência revelasse a insuficiência dos quadros tradicionais da taxinomia social, aqueles que os padres da Igreja encobriam com a sua autoridade? Inquietação. Hugo de Saint-Victor vivia entre livros. Diversos sistemas simbólicos muito simples, vindos desses livros, haviam-se-lhe implantado na memória. Não conseguia libertar-se deles. Eis que Hugo se apercebeu da excessiva complexidade do real e que nenhum desses sistemas conseguia por si só reduzir à ordem o concreto da vida. Tentou então servir-se de todos, procurando combiná-los. O que, em determinados momentos do seu ensino o fez falar tal-qual Adalberão. Atraía-o para o sistema de Adalberão o mesmo que encontrara em Dinis: as hierarquias e a afirmação de Walafrid Strabon de que a ordem nasce da reciprocidade dos serviços. O conceito de função, de ofício, ocupava no seu espírito uma posição central. Porém, o que sabia de uma sociedade que os alunos iriam ter de dirigir convencera-o:

não se podia reduzir estas funções a três. A figura trifuncional deixou pois de ter, para ele, utilidade pedagógica. [Pág.

Honorius Augustodunensis

Confusão. Compulsados todos os livros, explorada a memória; ensaiados e entrecruzados todos os sistemas de classificação diferentemente articulados e contudo inúteis, as relações de sociedade tornavam-se decididamente demasiado complexas, para que se deixassem facilmente apreender, compreender. Sem dúvida, nada expressa melhor a perplexidade dos mestres, nos primeiros decênios do século XII, que a obra abundante, desconexa, reunida sob um nome: Honorius Augustodunensis.

Não era de Autun – dizem os especialistas – e, contudo, o que seria Autun na época em que este homem acabava de escrever, sob o episcopado de Estêvão de Bâgé, cerca do ano de 1135, quando escultores de génio transcreviam na pedra dos tímpanos e dos capitéis o que parecia bem ser a flor do novo humanismo, o ponto mais delicado de uma reflexão sobre a fraternidade do homem e de Cristo e sobre a responsabilidade pessoal? Honório, de quem não se sabe quase nada ^{316}. Nem sequer se morreu em 1125, em 1137 ou se viveu até 1158. Foi eremita? Foi monge beneditino, mas então correndo mundo, mais móbil ainda que Raul Glaber, reclamando para os monges o direito de falar, de ensinar, de atacar violentamente o século, como faziam os clérigos, exercendo como que uma desclausuração do monaquismo que pudesse associar monges e cónegos na acção pastoral? Talvez fosse um Irlandês a quem a ânsia de conhecer lançou, como a tantos insulares, para o continente, passando sem dúvida na Alemanha o fim da sua existência, e ligando-se então, conforme se pensa, ao mosteiro de S. Tiago de Ratisbona. Contudo, o seu discurso foi sobretudo escutado na Germânia. É provável, todavia, que Honório se tivesse ligado durante algum tempo às escolas da França do Norte e que conhecesse o que, no

princípio do século, se ensinava em Laon e em Chartres, quer dizer em Paris. Por isso, esta personagem incompreensível não foi completamente alheia ao nosso estudo. Mas também, e sobretudo, porque os seus escritos conheceram, na França do Norte, um grande e duradouro êxito: mais de oitenta manuscritos do seu *Elucidarium* foram aí, por exemplo, conservados.

A obra é profusa, superabundante. Honorius não é com certeza o autor de todas as obras que lhe atribuíram. Mas da maior parte, porque não, se se lhe conhece uma cronologia longa e se admite que escrevia ainda em meados do século XII? No fim da vida, limitava-se a comentar as Escrituras. Contudo, mais novo, no seu deambular – francês – por entre os *magistri*, antes das grandes sùmulas de Hugo de Saint-Victor, o seu gosto levava-o a coordenar notas tomadas enquanto ouvia as lições [Pág. 273] ou do que ele próprio lia. Havia-as por vezes modificado, para fazer delas modelos de sermões. Era seu propósito difundir um ensino de maneira mais cómoda, pô-lo ao alcance do comum dos clérigos, ajustá-lo para que se tornasse directamente útil à função pregadora. O que conseguiu: os seus livros foram por todo o lado conhecidos, recopiados, difundidos. Eram manuais.

É revelador o nome que se lhes deu: *Elucidarium*. Honório esperava elucidar, difundir a luz; *Speculum ecclesiae*: tal como os bispos carolíngios, Honório propunha um espelho que permitisse a alguém conhecer-se melhor, corrigir-se, modificar-se; mas era seu desejo que esse espelho fosse apresentado, não apenas ao príncipe, mas também à Igreja, quer dizer a toda a sociedade cristã ou, pelo menos, às pessoas reunidas nas igrejas urbanas para escutarem as arengas dos clérigos, seus leitores. Isto mostra de que forma, durante o segundo “renascimento”, o do século XII, se alargou a missão do *orator*, do reitor (Honório está, todo ele, impregnado da *Retórica para Herenius*). Dialoga sempre com um discípulo – a sua pedagogia

permanece muito ingênua, semelhante à de Alcuíno: o *Elucidarium* é uma sequência de perguntas e de respostas muito breves, como se se tratasse de um pequeno catecismo elementar. Mas o discípulo já não é Carlos Magno: é a parte do povo laico que emerge da rusticidade e que os clérigos estão agora encarregados de conduzir à salvação, através da palavra. Neste período da sua vida, quando procurava vulgarizar, intrometendo-se entre o saber da escola e o pensamento comum, Honório é, para nós, o historiador das ideologias, o informador insubstituível: através dele, julgamos ouvir o que o nível médio do clero, empreiteiros da homilia, podiam entender daquilo que, nos meios escolares do Norte da França, no tempo de Anselmo de Laon, se dissera da sociedade; e reforça-se então a impressão de uma busca tateante que experimentasse, um a um, todos os sistemas de classificação.

No *Elucidarium*, composto antes de 1101, a grelha proposta é a mais simples ^[317]. Dois cortes que se entrecruzam, um horizontal, separando os que dirigem daqueles que devem obedecer; o outro vertical, entre clérigos e laicos. Mas esta grelha está disposta a responder às perguntas que a si mesmos põem todos os dirigentes, os *prelati*, os guias e, especialmente, esses “prelados” de terceira ou quarta categoria que são os pregadores dos bairros – a pergunta do duque Guilherme da Normandia ao abade Martin: quem será salvo? Pode alguém salvar-se na sua ordem? Quais os perigos, quais os deveres específicos de cada um deles? Para ajudá-los a melhor ensinar, Honório prepara-os para distinguir entre os *subditi* – quer dizer entre as ovelhas dos seus próprios auditores – categorias que são, também, graus. Não três graus, mas quatro. As gentes da Igreja passam à frente – são tratados à parte; para eles, o importante é ser-se puro: **[Pág. 274]** manter-se afastados do mundo; todos igualmente padres, “ministros”, monges. Vêm depois os *milites*: eles também submetidos ao príncipe, como os padres o são aos bispos e aos mestres; ténue esperança de salvação para as gentes de

guerra: as tentações de rapina e de glória vã são demasiado fortes; está contra eles a cólera de Deus; Honório prova-o, citando alguns versículos das Escrituras; tomá-los-ão por temas de sermões apropriados. Esta é bem a técnica pastoral, para a qual um livro como este se torna um auxiliar: diagnosticar o mal, a infecção que, em todo o estado social, reveste formas particulares; tratar, expurgar, forçando cada um, pela repetição dos castigos prometidos, a cair em si. Em todo o caso, o olhar que Honório lança sobre a cavalaria continua a ser o olhar dos promotores da paz de Deus: a cavalaria é maldita, covil do maléfico. Quanto às gentes da terceira função, o *Elucidarium* – tal como o fez S. Bernardo – divide-os em duas partes: uns vivem na cidade, mercadores, artesãos, artistas. Estão igualmente condenados, de maneira radical, porque enganam, porque mentem – um mundo novo, perturbador, onde se adivinham, em germinação, essas pulsões inquietantes, imprevisíveis, que abalarão a ordem, que assustam Honório, do mesmo modo que assustaram Guibert de Nogent; os outros, os *agricolae*, os camponeses, são selvagens, os únicos da espécie humana que, com as crianças de menos de três anos que ainda não falam, têm garantido o paraíso: “*na sua maior parte serão salvos, porque vivem na simplicidade e porque alimentam o povo de Deus com o seu suor*”. *Suo sudore – labor, dolor*: trabalhar para outrem é obra de penitência, instrumento de resgate pessoal. Permanece pois, no seu lugar, umas das peças-mestras do sistema ideológico de Adalberão e de Gerardo, aquela que o mundo de produção senhorial justifica pela permuta de serviços, que afoga, na esperança de uma recompensa celeste, os rancores e os impulsos da rebelião de que se sente a classe trabalhadora terrivelmente carregada. Acrescentemos a isto que mostrar os trabalhadores dos campos escapando naturalmente à perdição é um excelente álibi para todos os clérigos, cujo gosto é permanecer na cidade: de que serve afadigarem-se, enlamearem-se, pregando nas aldeias, nos campos? A frente do combate contra Satanás não está ali: está sim nos

castelos e nas suas guarnições de ratoneiros; está antes de tudo nas cidades e nos burgos. A revelação da personalidade urbana leva assim os especialistas da *cura animorum* a julgarem, de momento, impróprio e ineficaz o esquema trifuncional: o “povo” reparte-se por duas áreas distintas, onde a missão de pregar e de absolver deve ser desempenhada de forma muito diversa.

No *Speculum ecclesiae*, sem dúvida escrito mais recentemente, porém anterior a 1105, faz-se a mesma interrogação, embora deslocada ^{318}, posta agora primeiramente a propósito das orações ditas na missa e no momento [Pág. 275] do ofertório – ocasiões para o padre, ao precisar o destino dos sufrágios, denunciar as armadilhas que o Maligno estende; ocasião, pois, para moralizar. Por quem devem rezar especialmente? Pelos camponeses, não decerto: não carecem de socorro especial. Em contrapartida, os mortos estão aqui em primeiro lugar, porque, mais do que os vivos, carecem de orações. Vêm, em segundo lugar, todos” os vivos em atribulações: os monges, os peregrinos, os navegantes, os cativos. Vêm finalmente, os dirigentes, encarregados de guiar os outros. O tratado, a propósito destes últimos, retoma muito simplesmente a divisão gelasiana, instituindo em paralelo, à maneira de Walafrid Strabon, duas hierarquias: o papa, os bispos, os padres, todos os homens “instituídos nas ordens sagradas”: a Igreja, a Igreja secular, chamada a difundir o melhor possível a luz – e por outro lado os duques, os condes, todos os senhores, enfileirados atrás do rei que Deus instituiu como seu “equívoco”, exortados a tratar com misericórdia o “povo dominado”. Nada de novo, a não ser que os monges fazem grupo à parte, misturados com os que defrontam os maiores perigos e sofrimentos.

Todavia, o esforço ainda para classificar bem e, por conseguinte, a tentativa de diversas clivagens, é levado muito mais longe no todo desta obra, preceito de boa pregação onde o clero encontra o que esperava: modelos de sermões para todas as festas do ano. Para que a exortação

resulte, para que a semente seja lançada em bom terreno, convém que o espelho, esse utensílio de reforma, seja inclinado segundo o ângulo favorável para cada uma das múltiplas faces do auditório. O que torna necessário refinar a análise social. E logo surge esta evidência: já não bastam as quatro divisões. O *Speculum* considera pois sucessivamente, entre os laicos, antes de todos, os senhores – para que façam justiça; em segundo lugar, os cavaleiros – para que não pilhem (imagem sempre presente do guerreiro aterrorizando o povo com as “cavalgadas”, as patrulhas, forçando-o a pagar os impostos, agente por consequência da predação e da cobrança senhoriais, enquanto que a justiça, quer dizer a redistribuição pertence aos “ricos”, a quem servem: aos olhos de Honório, a aristocracia laica surge nitidamente cindida em duas camadas que se sobrepõem); em terceiro lugar os ricos – que devem praticar a caridade; em quarto lugar, os pobres – que devem ser pacientes (as disparidades de ordem económica começam a merecer atenção); em quinto lugar, os comerciantes – para que não enganem a clientela; em sexto lugar, os camponeses (igualmente) – para que “*obedeçam aos padres, não ultrapassem os seus limites, que paguem as dízimas*” (estas recomendações mostram bem o receio que os rústicos inspiravam, estranhos, perigosos; elas revelam, em negativo, o campo de confrontação de classes no domínio senhorial da Igreja, num universo rural que se sente indócil, trabalhado pela “heresia” anticlerical, antidizimal); em sétimo lugar, os casados – e assim as mulheres se esgueiram, no fim do cortejo, por entre os figurantes da representação social. [Pág. 276]

Uma tal classificação, porque é de intenção exclusivamente prática, aproxima-se dos sistemas empregados pelos redactores das Cartas, afastando-se ao mesmo tempo dos esquemas teóricos construídos pelos ideólogos, tais como Gerardo e Adalberão. Vontade de ajustar ao concreto, de agarrar enfim o real, aquilo que através dos sentidos se descobre do

mundo, tocando, ouvindo, olhando um projecto que se elabora na escola e que arrasta toda a cultura que desliza, muito lentamente, para o realismo: Honório não fala dos conjuntos, de uma *ordo* que não seria observada, deduzida da experiência sensorial, mas postulada, revelada pela experiência mística. De tal modo que ele toma, perante o problema, uma posição inversa à dos *speculatores* carolíngios: estes desejavam projectar, para o exterior e por intermédio dos príncipes, sobre todo o corpo social, o reflexo de uma ordem interna, estabelecida no palácio do rei, segundo o modelo de uma organização invisível – a da sociedade celestial, misteriosamente entrevista; Honório, como um confessor que dialoga a sós com cada um dos seus penitentes, parte pelo contrário do singular, menos atento às estruturas do que aos casos, aplicando, um a um, a generalidade dos preceitos evangélicos a situações particulares. Ignora-se qual o ensino de que o seu *Speculum* foi eco. Pelo menos nesta obra, Honório dir-se-ia menos dependente das escolas da *Francia*. Se segue uma tradição, não será antes a dos países do império? Não estará ele na linha de Bonizon de Sutri, de Rathier de Verona e, finalmente, de Isidoro de Sevilha? [\[319\]](#).

Mas perante esta evidência enfim desvendada pelo processo empírico de que no social tudo é diferente, nada é fixo, que é vão procurar aí divisórias, prateleiras, a preocupação apossa-se deste investigador – como de Hugo de Saint-Victor – deixa-se tomar pela preocupação de um retorno a qualquer coisa como a unidade, a preocupação de organizar. Após haver separado – ou melhor, ao mesmo tempo que separa –, Honório acha pois que deve reunir. Como? É precisamente aqui que ele me **[Pág. 277]** interessa, hesitante entre diversos meios, conforme sucedeu, no seu tempo, a todos os escolares. Primeiro recurso: o simbolismo dos números -pois não será musical o universo, uma grande citara espalhando por todos os lados sons harmoniosos? Honório baralha e volta a baralhar as cartas. Toma, primeiramente, por chave da ordem social, o algarismo nove – e temos

Dinis com os nove coros de anjos ^{320}. Depois o sete, as sete virtudes; ou então o oito, as oito bem-aventuranças. Faz referência a quatro “ordens”, as dos eleitos, ou melhor a cinco, as dos fiéis (casados, viúvos, virgens, monges e padres). Contudo, há um número que volta sempre; é, claro está, o número três. Reaparecem todas as tríades ^{321}.

Honório parece ser o criador de uma delas. No tratado *Da imagem do universo*, há duas versões, a segunda das quais eu utilizo, e que é posterior a 1133 – “o género humano – diz – (o que deste restava após o dilúvio, na segunda idade do mundo: um pai e três filhos varões) *foi dividido em três partes, os liberi, os milites e os servi; os livres descendendo de Sem, os cavaleiros de Jafet, os escravos de Cam*” ^{322}. Em toda a obra de Honório, cuja prolixidade já apontei, este é o único lugar onde aparece uma figura que lembra a que Adalberão e Gerardo utilizaram. Mesmo assim, muito deformada: a divisão não remonta às origens da espécie, pertence à história, é datada e, sobretudo, substituíram-se as funções por estatutos jurídicos, mais precisamente por graus de liberdade. No entanto, se nos detivermos numa leitura atenta, descobrimos que a imagem é perfeitamente trifuncional. “Escravos”, *servi*: é a palavra de Adalberão, aplicada, nesta passagem, aos descendentes de Cam, malditos, mergulhados na servidão por culpa própria: S. Jerónimo meditara sobre a falta do filho de Noé e sobre os seus efeitos. Sem dúvida, nem Gerardo nem Adalberão haviam falado de “livres”; diziam *oratores*, como – diziam *bellatores* em vez de “cavaleiros”. No entanto, por outras palavras. Honório exprime o que os dois bispos tinham em mente, em 1025. Isto é atestado por uma passagem de um outro dos seus livros, *a Summa Gloria* ^{323}. Lê-se ali: Sem é o “sacerdócio”, Jafet o “reino”; quanto ao terceiro filho “*posto ao serviço (ou “na servidão”) dos dois irmãos, deve ser incluído entre o povo (populus), submetido (subjectus) ao sacerdócio e ao reino, e como o povo judeu servindo (ou para servir) um e outro*”. Os dois filhos mais velhos de Noé

representam pois os dois pólos da binaridade gelasiana, detentores respectivos dos dois poderes, dos dois gládios. Por consequência, os “livres”, filhos de Sem, libertos pela lei divina, são, conforme se explica no *Carmen*, os membros da ordem sacerdotal; os “cavaleiros”, filhos de Jafet, os que governam o reino deste mundo pela espada, são, [Pág. 278] tal-qualmente o foram para Gerardo e Adalberão, os príncipes de sangue real, todavia ladeados – Honório separa-se aqui dos dois prelados e junta-se às afirmações dogmáticas da paz de Deus – pelos seus auxiliares; quanto aos servos, trata-se de homens que, pelo seu trabalho, estão “escravizados”, tal como os judeus, articulando-se a oposição clero-laico sobre uma outra: igreja-sinagoga.

Para promover a união, Honório utiliza também – há, de facto, um pouco de tudo neste compilador – a dupla metáfora do edifício e do corpo. No tratado *Das preciosidades da alma* ^[324], é pela arquitectura – está-se na época das mais vastas e mais ambiciosas construções, da imensa tentativa de fazer do edifício a representação simbólica do povo cristão, do universo, do saber e do próprio Deus-que Honório procura tornar manifesta a complementaridade das funções. Estando o princípio da autoridade no centro do pensamento de Honório – como o esteve no de Adalberão, de Gerardo, de Hugo de Saint-Victor e de todos os seus companheiros, os mestres, segurando vigorosamente a equipa, a “escola” que dirigem – os chefes formam a estrutura do grande edifício: os bispos são os pilares que tudo suportam; mas com o auxílio dos príncipes, que representam as arcadas. A luz e todos os reflexos da ideologia penetram pelas aberturas que os “doutores” representam, estes contudo solidamente enquadrados pelas arcaturas do poder. Por cima, os cavaleiros representam o telhado protector. Aos *laboratores* cabe curvarem-se, esmagarem-se, amontoarem-se para constituir, bem em baixo, o pavimento que se pisa com os pés. É o problema de uma figura de estilo. Antes, a do corpo fora mais

frequentemente chamada como referência: *o Elucidarium* e *o Speculum* ^{325}. haviam-na já tornado familiar, quando Hugo de Saint-Victor escrevia o seu *Tratado dos Sacramentos*. Foi pois Honório quem, antes de todos, retomou a metáfora de Walafrid Strabon, completando-a, especialmente acrescentando pés ao organismo: os camponeses. A imagem não deixou de persegui-lo como um fantasma. Já no fim da vida, talvez em 1153, quando, não podendo já mexer-se, retirado do mundo, comentava a *divina página*, ela ressurgiu no seu espírito, a propósito do *Cântico dos Cânticos*, o livro que encantou o século XII amoroso, com o seu amor profano ou o seu amor místico. Por duas vezes. Na primeira ^{326}, a imagem volta tal qual aparecia no *Elucidarium*. Mas na segunda ^{327}, já o corpo social não se compara ao corpo de Cristo, mas sim ao corpo da Esposa, da Sulamita, e às jóias que o adornam. Honório sonha: descobre cada vez mais diferenças, mais divisões do que as que já havia visto: os camponeses já não são pés, mas coxas; e as pessoas casadas são o ventre sobre que brilham o marfim e a safira. **[Pág. 279]** Sonho um tanto delirante em volta de uma *ordo* que se tornou como que o adorno da carne feminina. Única imagem do corpo onde, na literatura da Igreja, desliza uma alusão ao sexo – fugidia, ambígua, contudo directa.



Esta nossa derivação até Honório – e seria, na verdade, uma derivação? – não foi inútil. Foi o melhor meio de compreender por que razão, na primeira metade do século XII, o sistema de classificação trifuncional de que Gerardo e Adalberão se tinham servido caiu das mãos dos mestres e por que razão a restauração do clero, do episcopado, das oficinas de escrita adjuntas às catedrais não tirou do esquecimento, na escola, o sistema que os bispos de Laon e de Cambrai haviam construído, logo após o ano mil. Entusiastas, os grupos de investigação que, na França do Norte, estavam na vanguarda do combate pelo conhecimento,

mantinham-se ainda virados para a tradição, para os “autores”; aprendiam contudo a aprofundar as complexidades do corpo social. Primeiro, as da sua própria sociedade, a eclesiástica, muito agitada pela rivalidade das “diversas ordens”, cada vez mais numerosas, e cuja parte monástica estava parcelada pela pluralidade das observâncias, a parte canónica pelo rigor irregular da regra. Podemos acreditar que a experiência de uma multiplicação das diferentes “profissões”, adentro da instituição eclesiástica, tornava os clérigos cada dia mais hábeis em “especificar”, mais abertos à complexidade também crescente da sociedade profana. Procuravam fórmulas que permitissem compreender a diversidade, sem a reduzirem demasiado. Simultaneamente, o desejo que sentiam de dominar pela “concórdia” o fervilhar de que se davam conta, o princípio de solidariedade, de mutualidade, de “caridade”, que a meditação mais assídua do Evangelho lhes tornava querida, levava-os a pôr, em primeiro plano, a sua reflexão, o conceito de “ofício”, de função. Mas como enumerar funções neste universo em movimento, onde o contraste entre as cidades e os campos se acusava, onde o trabalho se dividia a todos os níveis? Outras divisões, além da ternária, haviam então adquirido maior importância; por haverem servido, por servirem ainda no combate pela independência do espiritual e para a purificação do clero. Resultava daí a preferência por uma grelha quadripartida. Contudo, diferente da quadripartição que os monges usavam comumente: esta procedia da intersecção de duas divisões binárias, uma proposta pelo papa Gelásio, entre o poder eclesiástico e o poder laico, a outra proposta pelo papa Gregário, entre os dirigentes e os dirigidos. Sobre um tal quadriculado vinha impor-se, mais premente que nunca, a tríade virgens, continentes e casados. Esta derradeira figura, que os mestres de Laon utilizavam mais que qualquer outra ^{328}, devia a sua **[Pág. 280]** força ao facto de convir especialmente à elaboração de uma sociologia do pecado – um pecado sentido primeiramente como sexual – e mais ainda porque ela

saltava imediatamente ao espírito dos prelados ocupados na resolução dos mais prementes problemas pastorais, aqueles que a prática matrimonial levantara ^{329}. Com efeito, aos olhos da Igreja, toda a ordem moral repousava agora no matrimónio. Proibia-o aos seus membros. Mas, em contrapartida, proclamava que, para quem não era clérigo nem monge, nada havia de honesto fora do quadro conjugal, do lar, do “fogo”, a mais fina malha da rede que na paróquia e no senhorio prendia o povo. Quaternidade, ternaridade, afinal tudo isto ainda demasiado simples. Em todo o caso, o esquema trifuncional foi deixado de lado, à margem, nos recônditos das oficinas.

Todavia, entre os clérigos cujos escritos nos ficaram, nem todos trabalhavam para aperfeiçoar os instrumentos da acção pastoral. Alguns tinham preferido servir 'o estado laico. Também eles tinham o problema dos modelos classificadores. Também eles eram solicitados, e sem dúvida de maneira muito mais premente, a formar uma imagem da sociedade. Operatória. Edificada de forma a servir os interesses dos princípios temporais. **[Pág. 281]**

[Pág. 282] Página em branco

VII – AO SERVIÇO DOS PRÍNCIPES

No grande salto em frente dado pela civilização material e pela cultura, o século XII assistiu ao diversificar dos “mesteres”. O ensino era um deles. Mas entre os clérigos que escutavam os mestres, alguns olhavam de soslaio para um outro *ministerium*, um outro ofício cada vez mais aberto, mais proveitoso, onde quem tivesse nascido do nada tinha possibilidade de se elevar depressa se fosse competente e dedicado: o serviço do príncipe.

A escola, essa bela ferramenta que bem depressa se aperfeiçoava não era em verdade feita para preparar para tal género de profissão, civil. A escola formava normalmente os servidores de Deus. E a partir do segundo terço do século XII, os bispos – e cedo os papas começaram a preocupar-se com o desvio de uma parte dos estudantes, uma evasão de cérebros para as tarefas profanas, que lhes pareciam desperdício. Condenavam os *litterati* - alguns tinham mesmo o título de “mestre”, teriam podido aplicar o seu saber ao serviço de Deus, no esclarecimento das Suas mensagens – que já não se preocupavam em servir a Igreja. Estes trânsfugas não tinham remorsos. Pois não seria salutar introduzirem-se na domesticidade dos ricos deste mundo para lhes levar a palavra “certa”? Poder-se-ia imaginar melhor meio de aperfeiçoar a sociedade laica do que viver na intimidade dos seus chefes, admoestá-los, mostrar-lhes onde está o bem, já que o progresso espiritual do povo depende dos que o dirigem? Porque se os “prelados” laicos são maus, o seu pecado recai sobre os seus súbditos. Todos pensavam que a tarefa mais urgente consistia em converter as casas nobres, viveiros de *potentes*, de *milites*. Deveria começar-se por aí. Pela cabeça. No movimento geral da dispersão dos poderes e dos atributos da realeza, as capelas tinham-se multiplicado durante o século XI; duques e condes haviam logo formado a sua, à imagem da do soberano; na época em que estamos, qualquer casa aristocrática de certa importância abrigava um

serviço especializado nas liturgias e na escrituração. A maior parte dos capelães passara pela escola; tinham [Pág. 283] para apaziguar as discórdias. Dando largas, através destas excursões sazonais, ao exercício da segunda função para além das fronteiras, pode esperar, do lado de cá, manter-se na primeira função, a da lei. E também na terceira, que lhe cabe – a alimentadora: o povo espera dele dávidas, esmolas, como espera também, no tempo de penúria, a antecipação do ciclo das sementeiras para que toda a gente coma, até os mais pobres. “Príncipe da terra” por excelência, o conde ocupa, apenas pelo grau, no sistema feudal de representações da sociedade, o lugar que cabe ao rei e a Cristo, homólogos, no sistema monárquico de representação, carolíngio, o mesmo de que Adalberão e Gerardo se haviam feito intérpretes.

Contudo, ele não é o único *prelatus*. Outros homens vão antes dele, com ele, em primeiro plano. Galberto chama-lhes por isso *proceres*, *primatus*, *primores*. Esta gente de primeira casta social dizem-se os “pares” do conde, seus iguais. Associados por pariato ao exercício do poder, porque comandam também as fortalezas, comandam do mesmo modo uma parte da campanha, independentes, invencíveis. Formam, com o conde, um “colégio”. Rodeiam-no à maneira dos *Tronos* que, no céu, rodeiam Deus no mais alto grau da sociedade angélica. O grande mérito do conde Carlos é, precisamente, haver sempre governado *judicio principum*, “pelo conselho dos príncipes”. O corte maior, o fosso que separa os *prelati* dos *subditi*, os que mandam dos que são forçados a obedecer, não é pois importante na Flandres, em 1127, quando o renascimento do Estado faz a sua estreia entre o conde e seus súbditos. Ele isola da cavalaria o pequeno grupo dos “pares”.

Os “cavaleiros da nossa província” formam, com efeito, um corpo particular, um grau (*gradus*) subalterno, dominado, forçado a servir de forma especial, investido de um *officium*, de uma função: auxiliar, pelas armas, a proteger os pobres e as igrejas. A cavalaria é pois obrigada a

mostrar certas virtudes – moral: a fidelidade – física: a valentia (os impotentes são dela excluídos, metidos em mosteiros. O monaquismo serve também para isto: para recolher a parte fraca, inapta para o jogo da guerra, da progenitura aristocrática). Porém reconhece a si própria defeitos específicos: a perfídia, a cupidez, a cobardia. Os serviços que são forçados a prestar concedem privilégios aos seus membros: escapam aos impostos senhoriais, partilham entre si os despojos das expedições guerreiras. Como os “príncipes”, seus senhores, têm direito a duas vantagens conjuntas: a nobreza e a riqueza. No entanto, cabe-lhes uma parte menor, parte que diminui de escalão em escalão, porque nem todos os cavaleiros são do mesmo estrato social; e Galberto, que sabe o preço das palavras, usa sempre comparativos a propósito destas duas qualidades. Todavia, riqueza e nobreza esfumam-se no conjunto do grupo, até ao outro limite do social, o mais firme de todos, a barreira levantada entre a cavalaria e o povo.

Ultrapassada esta, penetra-se no campo de um outro direito, na alçada de uma outra jurisdição. É neste ponto preciso que a ideologia age como **[Pág. 286]** autêntica infra-estrutura^{330}: modela a sociedade, transformando em rigorosa fronteira, bem defendida, a franja indecisa que só as relações de produção determinam. A ideologia, pelo sistema de valores que propõe, procura, antes do mais, disfarçar – mal – a avidez, a turbulência, as rivalidades mortais que intimamente devoram as clientelas vassálicas dos grandes, todo esse tumulto mal contido em que a generosidade, a fidelidade e a amizade, que os cavaleiros se vangloriam de praticar, se acham abafadas; mas vemo-las subitamente irromper na Primavera de 1127, com a morte do conde e a pretexto de lealdade por ele, para o vingar, com uma veemência que foi, de facto, a verdadeira origem do drama. A ideologia esforça-se igualmente por mascarar, a coberto do conceito de cavalaria, a já velha fractura entre a liberdade e a servidão, esquecida, parece, do resto da sociedade laica, mas perfeitamente conservada na aristocracia, onde a

concorrência pelo poder a mantém viva, porque para se desembaraçarem de um rival que sobe demasiado depressa os escalões da *militia*, a ponto de se imiscuir entre os “príncipes”, acusa-se o conde de ser filho de servo, denúncia que leva aqueles a quem ele incomoda a matar o seu senhor, de preferência a enfrentar um processo público. E se nos aparece tão claramente neste relato o papel do aparelho ideológico que Galberto, como todos os escribas ao serviço do poder, se aplica a reforçar, é porque a crise o faz justamente vacilar e gerar a desordem que tinha por função reprimir.

Por este enfraquecimento se revela ainda um outro papel da ideologia: rebaixar tudo o que não pertence à classe dominante, à alta nobreza e à cavalaria, seu auxiliar. Atirado bem para baixo, tão fundo que o vemos qual massa informe, onde as diferenças nem já se podem distinguir, está o “povo”, esperando tudo do conde. Contudo, porque deseja passar por testemunha fiel, Galberto não consegue calar o contraste, muito flagrante na Flandres e que se acusa na febre do acontecimento, entre o campo e a cidade, nem confundir os rústicos com os “cidadãos e os burgueses”. Nem mesmo dissimular que, no mundo urbano, a separação entre estes últimos e a aristocracia está, em verdade, muito porosa. Os casamentos, a fortuna e a prática das armas reuniram, num mesmo estrato, a elite média das gentes das comunas com os menos afortunados dos especialistas da guerra. Também os burgueses aproveitam desse ganho inesperado, do golpe desferido pelo assassinio do conde, que não tem herdeiro, sobre as estruturas do enquadramento. Para pilhar, para também lucrar, eles fingem promover a *vingança* do mártir, a pé, a cavalo, pelas armas. Sabem fazê-lo porque os exercitaram desde a adolescência nas associações de “*infantes*”, formadas para a iniciação ritual do tiro ao arco no que ainda restava de floresta.

Não duvidemos: é somente pelo jogo de ilusões combinadas, de proclamações teóricas e desses simulacros de bravura que são os torneios

[Pág. 287] que, todos os Verões se organizam, que a acção militar podia manter-se – e era-o, verdadeiramente? – como monopólio de uma “ordem” social. A verdade descobre-se aqui em toda a sua crueza: a combatividade das comunas, a presença já também de indivíduos de baixo nascimento cujo “mester” é combater, os “cotereaux”, a verdadeira escória soldadesca, a “turba dos brigões” e, enfim, o poder do dinheiro que de facto dirige todo o jogo. No acontecimento se mede a distância entre o vivido e o sonhado, o que são as relações sociais e o que as palavras, os gestos, a ostentação, o cerimonial das festas nos queriam fazer crer que são. O notário condal está convencido disso: existem três funções, que devem ser separadas. O facto de o esquema trifuncional não poder já servir para definir as relações entre os homens parecia-lhe o mais claro sintoma de um desequilíbrio que toma por accidental. Desorientado, transfere o esquema para a pessoa do *princeps*, do chefe do Estado. A virulência da desordem que o desaparecimento do conde suscita fornece-lhe a prova decisiva: o conde era a última instância, o derradeiro garante da ordem. É que permanece, obcecante, de uma ponta a outra deste relato, sem que jamais tenha sido feita referência explícita à trifuncionalidade, a nostalgia de uma ordenação – aquela com que Adalberão e Gerardo haviam sonhado-que nem o dinheiro, o comércio e a cidade conseguiram perturbar e onde, sob a égide de um monarca que salmodiava com os cónegos, fazendo liderar os cavaleiros e protegendo os camponeses cujo labor lhe alimentava a corte se equilibravam três funções.

João de Salisbury

Se Galberto se tivesse dado ao cuidado de pôr em melhor forma retórica o seu panegírico, teria baseado o seu discurso numa proclamação prévia do princípio trifuncional? Este amador não executava uma encomenda. Não era um ideólogo. Não dissertava acerca do poder. Fizeram-no outros clérigos de mais alta linhagem, que não falavam para futuros

pregadores, mas para chefes do Estado. Para que o Estado se tornasse mais forte. Não lhe prestando a ajuda das técnicas administrativas, mas a da teoria. Como fazia Suger. Como fizeram Adalberão e Gerardo. A reflexão sobre a sociedade promove-se, efectivamente, no segundo terço do século XII, na corte dos reis. Daí procede um autêntico tratado político, o *Policraticus*, que João de Salisbury termina em 1159.

No cume da cultura erudita, nesse discurso alimentado pelo ensino das melhores escolas de Paris, discurso preparado segundo a razão e também segundo a bela retórica, afirma-se o pleno vigor dum Renascimento, o fervor por uma antiguidade ressuscitada, muito viva entre os prelados que traziam, da sua visita à Itália, um século antes de Frederico II e das efigies laureadas de Cápuia, estátuas romanas, camafeus que os encantavam, e que procuravam, quando escreviam, pela escolha e o rebuscado das palavras, apropriar-se-lhe do estilo. O trabalho é dedicado a Thomas Becket [Pág. 288] de quem João era secretário. Na época em que Thomas, chanceler do reino de Inglaterra, servia fielmente Henrique Plantageneta. E, na verdade, era ao rei, para lá da pessoa do seu oficial, que se dirigia o projecto de uma sociedade bem ordenada pelo poder laico. O livro situava-se na sequência dos códigos de orientação que, em princípios do século XII, os bispos da França do Oeste redigiam, dos “espelhos dos príncipes”: no Livro IV, o comentário do texto bíblico mantém, passo a passo, à moda carolíngia, o enunciado dos deveres do soberano. Contudo, o *Policraticus* vai mais longe. Os conselhos aos dirigentes prolongam-se aí através de uma exposição teórica: descreve a armação, segundo a qual a ordem pode talvez ser mantida.

Esta representação do social não é a de um prático, mas a de um antiquário, um intelectual que não foge à tutela dos autores que leu, apaixonado pelos clássicos. Falando, ele também, de *renovatio*, de retorno a uma idade melhor, de reformar. Para ele e para Gerardo, o tempo exemplar

é o de Roma. Aqui reside a diferença entre ele e Gerardo, entre ele e Adalberão: já não se faz referência às autoridades patrísticas, a Agostinho, a Gregório, o Grande, mas aos pagãos, a Plutarco. João de Salisbury cita expressamente a sua fonte: um texto que já não existe, o *Institutio Trajani* que, de resto, nem é de Plutarco; tratar-se-ia de um texto falso, forjado por João de Salisbury? Ou tratar-se-ia, antes, do vocabulário administrativo que reapareceu, em palimpsesto, no texto do *Policraticus* e levaria a crer tratar-se de um tratado perdido do século IV romano? Seja como for, o ambiente no qual a escolástica procura dispor a realidade do século XII é antigo. Esta ambiência arcaizante visaria seduzir mais profundamente? A fazer admitir mais facilmente as ousadias do pensamento? João de Salisbury apaga-se, refugia-se na sombra de Augusto César, de Trajano, o bom imperador. Artifício: um “classicismo pernicioso” – comenta John Baldwin. Na verdade, neste discurso, ao contrário do de Galberto, todo o concreto desaparece sob o disfarce cultural.

Isto em nada reduz a originalidade do autor. João transfere a metáfora do corpo – a metáfora de Walafrid Strabon – da Igreja para a *res publica*, para o Estado. Laicização, profanação. Cristo deixou de ser a cabeça; a cabeça é agora o príncipe. Veja-se a inflexão decisiva. No *Policraticus* enuncia-se, pela primeira vez, de maneira sistemática, a ideologia laica do poder e da ordem social. Claro está, nesta obra escrita por um clérigo, e que não era servil, antes estava persuadido da superioridade do seu estado, o sistema permanece sob o império do pensamento eclesiástico. O esquema em que se inscreve procede da figura gelasiana, bipartida. João de Salisbury não fez mais que separar os dois “lados” do organismo que a *ecclesia* forma ainda, aos olhos de Hugo de Saint-Victor e, cortando assim a unidade, substituir os dois corpos distintos por um único corpo homogêneo. A inovação era audaciosa, capital. O curso das coisas levava a uma tal cisão. Em meados do século XII, na evolução que se seguiu às vitórias

gregorianas, os dois poderes haviam-se dissociado mais, e o laico adquiria [Pág. 289] independência e força. *O Policraticus* foi escrito onze anos antes do crime da catedral, cinco anos antes das Constituições de Clarendon (estas pretendiam submeter a justiça da Igreja à do rei) que enraivecera Becket, resistente, lembrando após o exílio de Henrique II que “há duas ordens na Igreja: o clero, responsável pela salvação das almas, e o povo, de que o rei faz parte ^[331]”.

Temporal, espiritual – corpo, alma e, evidentemente, a alma dominando o corpo, inspirando-o. Em 1151, o *Policraticus* é, na verdade, construído sobre esta divisão hierárquica. E quando João de Salisbury se serve da imagem corporal para melhor mostrar a organização do Estado laico, não o fez para manifestar que este é autónomo. Pelo contrário, a metáfora rebaixa este poder para o carnal e proclama, deste modo, a sua dependência. “*A res publica é um corpo*”, escreve ele ^[332]; mas o sacerdote é a alma deste corpo. Acrescenta: “*César Augusto foi submetido (subjectus) aos pontífices*”. João não saiu pois do partido gregoriano. A sua posição é a de Adalberão: para reformar a sociedade terrestre, torná-la mais conforme com as intenções do seu Criador, para prepará-la para a Parúsia (que nunca deixaram de esperar), convém que o monarca oiça os dirigentes da Igreja cuja sagesa lhe mostrará a verdade. A hierarquia de Deus – alma-corpo – faz dos príncipes os “*ministros do sacerdócio*”. Todavia, a metáfora do corpo teve a utilidade de, permitir a análise, se não da sociedade, pelo menos dos mecanismos pelos quais entra em jogo o poder do príncipe.

A falar verdade, a análise não vai mais longe que em Honório: os cavaleiros são as mãos, ou melhor uma das mãos – a que brande a espada; os camponeses são os pés – e temos aqui, bem latente, a figura trifuncional, porque os padres, os *oratores*, se mantêm, não o esqueçamos, fora do campo. Todavia, João de Salisbury sabe ver o real e falar dele. Falou também da *militia*. Encontrou nos clássicos a fórmula: “juramento militar”.

Mas glosa-a (faz alusão ao treino prévio, aos preparativos da cerimónia de armar cavaleiro, quê ele evoca à antiga, pelo termo *adscriptio*, que convém perfeitamente para designar o processo iniciático pelo qual o indivíduo se introduz num corpo, numa “ordem” ^{333}. Falando da corrupção que sempre ameaça o Estado, essa coisa carnal, João denuncia, por outro lado, os *guerreiros violentos a que Cícero chamava brigões*”. Ora é bem esta palavra que se empregava no seu tempo, para colocar, frente aos 'cavaleiros, os mercenários, os “cotereaux”, os Brabantinos. Ele esboça, por fim, uma moral do homem de guerra que deve de resto muito a Bonizon de Sutri. O maior defeito de que importa que *o miles* se abstenha, antes de tudo, porque destrói a ordem, é a violência. Os seus deveres: “*proteger o Estado contra a perfídia* (entendamos: a heresia), *venerar o sacerdote combater as injustiças de que são vítimas os pobres*, [Pág. 290] *manter a paz no país e dar, se preciso for, o seu sangue pelos camaradas, conforme o juramento convida a fazer*”.

Passando aos “pés”, às funções mais humildes, João de Salisbury, clarividente, não se limita à agricultura. Dá lugar às “*múltiplas formas de trabalhar a lã, às artes mecânicas cujo domínio é a madeira, o ferro, o bronze e todos os metais*”, acrescentando ainda “*as ajudas servis e as diversas maneiras de ganhar o seu pão*”. Reconhece pois que a categoria do *labor* se diversificou. E, se não esquece os camponeses, considera, antes de tudo, a cidade, sensível ao facto de que as funções são “*de aspecto tão variado que nenhum dos que escreveram acerca delas enunciou ainda os preceitos próprios para cada uma dessas espécies*”. Convidando assim a que se prossiga a análise para fins moralizadores, encorajando o esforço de classificação que, no seu tempo, em Paris de onde viera, se desenvolve entre os mestres. De tal forma que o corpo que procura descrever não tem dois pés, nem mesmo oito, como uni caranguejo: “*ultrapassa a centopéia pelo número de suas patas*”.

Mais nova ainda é a descoberta de que o funcionamento da máquina social depende de um órgão motor, ele próprio complexo, que é a corte. Esta verificação levou-o sem dúvida a retomar o simbolismo corporal: o que lhe permite explicar a dinâmica do poder pela engrenagem dos múltiplos serviços do Estado renovado. Fixou o olhar crítico sobre estes. Propõe, a tal respeito, uma moral cívica, correctiva. João de Salisbury representa bem o seu papel; quer frustrar os estratagemas do Maligno. Põe os dedos na ferida. O espelho que ele fabrica não se aplica ao príncipe, mas a todos os laicos. Trata-se, preferentemente, de um *speculum curiae*, um espelho da corte, local de transmissão policrática – do poder. Com efeito, o soberano não é o único responsável. Os seus agentes, na medida em que a sua acção tomou autonomia, são-no igualmente. Permanece a velha idêia de que a podridão do corpo vem da cabeça – é o caso sempre que o chefe deixa de ser imagem de Deus, para tornar-se a “imagem do diabo” ^{334}. Mas acrescenta-se a esta a idêia nova de que a contaminação pode vir também dos membros: se um deles é ferido, a cabeça logo sofre o contragolpe ^{335}. O chefe sofre, por consequência, por aquilo que ataca um dos órgãos do seu poder. Deve descobrir pois esses desregramentos, dar-lhes remédio – e vemos esboçar-se o movimento que tende a transferir o rancor dos súbditos para a pessoa dos oficiais do Estado. Toda a lesão se propaga de uma ponta a outra do microcosmo, afecta primeiramente o “coração”, o conselho ameaçado pela iniquidade, ou então a “mão sem arma” que se arrisca a cometer a injustiça, a “mão armada” sujeita à violência, os “ouvidos” e a “língua”, instrumentos da jurisdição, que a propensão para a mentira se arrisca a desarranjar. Por um lado, **[Pág. 291]**

João de Salisbury dirige o essencial da sua exortação, para o “ventre”, o “intestino”, quer dizer as gentes da finança, os manipuladores do dinheiro, esses servidores cada vez mais necessários; e por outro lado, e sobretudo, para os “flancos”, os *curiales*, os familiares de que o príncipe se rodeia e

cuja estreita união dentro de sua casa, na sua câmara, forma uma cortina entre ele e o mundo {336}. O vício destes últimos é venderem-se. Finalmente, a crítica concentra-se no que constitui, no tempo do *Policraticus*, a estrutura-mestra do Estado renascente, *o domus*, a casa senhorial, a corte, desmistificando as falsas aparências, os valores ostensivamente promovidos de largueza, de honra e de cortesia.

Situamos João de Salisbury na vanguarda de toda a reflexão política. Perspicaz, ele foi o primeiro a discernir o duelo que começa a ferir-se na casa do príncipe, na fonte de poder e da riqueza, entre o clérigo e o cavaleiro. Ele próprio, estudante parisiense, instalado na intimidade do chanceler de Inglaterra, coloca-se no campo antimilitar. Com a dignidade sacerdotal, empunhando a bandeira gelasiana que cai em farrapos, atira-se ao rival triunfante, o cavaleiro, denunciando em nome da virtude romana, os defeitos da nova “ordem”, todos os gloriosos da *militia* {337}, a sua vaidade e a sua jactância. Contra eles, reforça uma moral da autoridade consentida, respeitada, venerada e baseada no poder monárquico. No *Policraticus*, somente os membros são atingidos. A cabeça não poderia ser culpada, se governasse convenientemente o corpo, controlasse os diferentes órgãos, os fizesse ai trabalhar como deve ser, indulgente para com os mais vulneráveis, gratificando-os pela sua dileção, “calçando” os pés”. A obra é, toda ela, construída em redor deste tema, a que se ajusta o princípio de reciprocidade proveniente do preceito de obediência, do velho postulado de Gregório, o Grande: toda a ordem assenta numa hierarquia, numa permuta de respeito e de amor: “*os inferiores devem obedecer aos superiores, os quais, em contrapartida, devem fornecer-lhes o necessário; assim se instaurará a coerência entre o que é inferior e o que é superior; assim todos os membros se submeterão à cabeça para que a moral cristã seja defendida*”. Mas, sobretudo, que cada um, entre o povo, fique no seu lugar, satisfeito com a sua sorte: “*Que cada um esteja contente com o que tem e*

com o que faz sendo distribuídos a cada um o lugar e a tarefa, sejam habitantes das cidades ou dos burgos, sejam rendeiros ou camponeses...”

[\[338\]](#). Moral de enquadramento.

João passara dez anos da sua vida junto dos mestres de Paris, aprendera com eles a reduzir, por deduções analíticas, a complexidade do real tão bem quanto a de um raciocínio. Porque vivia nas proximidades de um grande monarca, porque esperava tornar-se ele -próprio bispo **[Pág. 292]** tinha trinta e oito anos, estava bem colocado; mas teve, contudo, de esperar dezassete anos antes de subir ao trono, episcopal de Chartres. Porque simulava distanciar-se das coisas do mundo, simulava desprezo pelos curiais, clérigos desencaminhados que se tornavam vassalos do poder. Porque, lúcido, velava para não contribuir imprudentemente para a promoção da função militar. E, antes de tudo, porque achava dever subtrair o clero à autoridade temporal, não abandonar a esta senão os ofícios profanos; porque previa todas as consequências da cisão gelasiana – teve o cuidado de não inserir o seu princípio ideológico no âmbito, demasiado frustre a seus olhos, de uma tripartição funcional. Como o fará Loyseau, ele apoiava-se em Gregório, o Grande. No entanto diferia de Loyseau, na medida em que nada afirmava que viesse directamente de Gerardo de Cambrai. Também não se haviam referido à trifuncionalidade todos os homens de reflexão, fossem monges ou clérigos que, a partir do segundo terço do século XI, na França do Norte, falaram do homem em sociedade bastante alto para que o eco das suas palavras chegasse até nós. No espírito de João de Salisbury, como no de todos esses homens, a imagem das três funções estava presente, misturada com outras formas do pensamento e da linguagem. Evitou servir-se dela.

Inconscientemente, não prepararia ele a sua ressurgência quando, ao interrogar-se sobre o governo do rei de Inglaterra, resolveu laicizar o conceito que a Igreja mantivera até então acerca da ordem social? A

ressurgência deu-se, com efeito, fora do sagrado, no universo cortês. Aparece como a primeira formulação do tema, num ponto bem definido (falo da precisão que pode esperar-se atingir, quando se trata de escritores tão antigos): numa corte, a mesma corte do Plantageneta e por volta de 1175-1180, uns vinte anos somente após a publicação do *Policraticus*. **[Pág. 293]**

[Pág. 294] Página em branco

[Pág. 295] Título

[Pág. 296] Página em branco

RESSURGÊNCIA

I – O VERDADEIRO PONTO DE PARTIDA

As três ordens

Na *História dos Duques da Normandia* que Benedito de Sainte-Maure escreveu entre 1173-1175 e 1180-1185, aparece a figura trifuncional, no centro de uma imagem da sociedade perfeita; e é na verdade, entre os vestígios do que foi composto na França do Norte, o traço mais antigo de uma reinserção explícita deste esquema conceptual, adentro de um sistema ideológico coerente.

Sainte-Maure fica na Touraine, entre Loches e Chinon. Pode pensar-se que Benedito se formou nas escolas episcopais do Loire, onde se comentavam sobretudo os poetas. Pusera a sua competência ao serviço dos condes de Anjou, talvez já de Godofredo, o Belo, mas com certeza ao de Henrique Plantageneta. Benedito é o representante perfeito desses homens de letras contratados entre o pessoal de um grande príncipe, encarregados de divertir a sua corte, esse público novo formado por alguns cavaleiros letrados, outros que permaneciam *illeterati*, contudo capazes de seguir atentamente a leitura demorada de um texto rimado e, enfim, pelas damas. Gente que percebia mal o latim, ou que nem sequer o entendia, mas que desejava, no entanto, conhecer o que o armário de livros dos mosteiros e dos capítulos das catedrais continha. O papel dos escribas consistia pois em traduzir – e claro está sem se privarem de inventar – do latim para a língua romana, para o “romance”.

Benedito era um romanceiro célebre. Por volta de 1160, dedicara a Aliénor o *Romance de Tróia*, associando-se assim ao vasto empreendimento literário de que o rei Plantageneta era, na França do Norte, o mais activo promotor. A sociedade da corte esperava que fossem postas ao seu alcance, romanceadas, as grandes narrativas antigas que os gramáticos e os reitores propunham ao alto clero como modelo de escrita. [Pág. 297] Conde de

Anjou, duque da Normandia e, pelo casamento, duque também da Aquitânia, o príncipe, cuja munificência devia alegrar essa sociedade, esperava que ela se afastasse das canções de gesta, que falavam demasiado de Carlos Magno, quer dizer do rei de França, seu senhor e rival em prestígio. Já um outro “clérigo leitor” de sua casa, Wace, dedicara à mesma Aliénor o *Romance de Bruto*, quer dizer a adaptação do relato latino de Godofredo de Monmouth, onde este contava as aventuras fabulosas dos antigos reis da Bretanha. Todas estas encomendas pareciam, aos homens da Igreja que faziam carreira na corte dos grandes, uma ocasião propícia para cumprirem a sua missão pastoral de educar distraindo, de moralizar pelo exemplo de heróis virtuosos. Benedito fizera maravilhas. Por volta de 1173, Henrique II atravessava uma época difícil. O papa perdoara finalmente o assassinio de Becket, mas canonizara o mártir de Canterbury; Aliénor dirigia a rebelião contra o esposo, de seus filhos contra o pai. O príncipe encarregara Benedito de escrever um panegírico da dinastia, sob a mesma forma, traduzida, em língua vulgar. O projecto era já antigo; cerca de dez anos antes, Wace havia esboçado o elogio dos primeiros duques normandos. Benedito antecipou-se-lhe, apropriando-se do que o seu antecessor esboçara, bem como da matéria de todas as obras latinas outrora compostas para glória da família por Guilherme de Jumièges, Guilherme de Poitiers e Dudon de Saint-Quentin. Compulsou todos os livros, resumindo, traduzindo.

É precisamente numa passagem traduzida do *De moribus*, de Dudon, que surge a imagem exemplar da sociedade trifuncional. Uma sorte para nós, historiadores. Temos assim maneira de comparar o texto de base; velho de século e meio, como já disse contemporâneo de Adalberão e de Gerardo, com a adaptação que os cortesãos do rei Henrique ouviram. E de perceber nitidamente o que Benedito achara dever modificar para agradar ao seu público e, antes de tudo, a quem lho encomendara, seu amo. A figura

reaparece, com efeito, embora diferente, modificada, ajustada à ideologia do poder que se transformara com o decorrer do tempo e com a mudança de Saint-Quentin, de Laon ou de Cambrai para o baixo Sena e o baixo Loire.

No verso 13 229 começa, na *História*, o relato de um episódio de que já falei: a visita do duque Guilherme a Jumièges. Benedito modifica, logo de início: dois monges acolhem o príncipe, oferecem-lhe de comer; o príncipe recusa; na noite seguinte, o príncipe é ferido por um javali. Seria o castigo por não haver aceitado a oferta? Por não ter, ele próprio, entrado no jogo da reciprocidade, da permuta de serviços? Será forçoso dar um sentido àquilo que talvez nem passe de floreado de escritor? Penitente, Guilherme volta para rezar. É então que faz, ao mesmo abade Martinho, a mesma pergunta. Mas é muito mais loquaz do que [Pág. 298] Dudon imaginara: o discurso que Benedito põe na boca dele ocupa sessenta e três versos. Que diz ele?

Primeiro:

*Três ordens são, cada uma por si,
Cavaleiros, clérigos e vilões*^{339}.

Tripartição, como no *De moribus*. Não a mesma. Dudon dizia: há três vias que os monges, os cónegos e os laicos respectivamente seguem. Benedito diz outra coisa. Não classifica os monges à parte. Nem sequer fala deles. Os monges são postos à margem do mundo de que fugiram, ou então perderam-se entre os clérigos. Pelo contrário, o laicado é separado em dois corpos. Um tal corte assemelha-se à prática dos notários. Assemelha-se também à forma que Adalberão e Gerardo usaram para dividir os homens. Explica-se que a grelha ternária tenha assim escoregado. Deixou de distinguir normas de vida. Passou a distinguir funções. E é a primeira vez que vemos, em França, as três categorias designadas por ordens:

*Uma das ordens reza noite e dia
A outra é a dos trabalhadores
A outra mantém e faz justiça* ^{340}.

Não é, notemo-lo, pela função guerreira que a cavalaria se caracteriza; é pela função de justiça – a mesma que Adalberão atribuía já principalmente aos “nobres” e que era propriamente a dos reis.

As três ordens reunidas constituem a Igreja {341}, que surge

Por cada ordem honorada

Feita, exaltada, cuidada {342}.

Aqui se mostra de novo o traço fundamental do sistema de Gerardo e de Adalberão: a complementaridade dos serviços e a sua reciprocidade.

Cada ordem sustém as outras duas

E cada ordem mantém as outras {343}.

Cada uma tem a sua alegria, a sua dor, dificuldades específicas a vencer, méritos próprios a ganhar. A sua moral particular. Benedito segue [Pág. 299] aqui, de mais perto, Dudon, mas naquilo em que este se aproxima de Gerardo e da literatura carolíngia dos espelhos. Benedito responde igual-mente à preocupação dos pregadores do seu tempo, que dispensam às diversas categorias sociais um ensino que convém a cada uma.

A intenção principal de Benedito em relação ao clero a que pertence é justificar a existência senhorial e o desafoço que os clérigos gozam:

...Têm de comer

De vestir e de calçar

Mui mais abundantemente

Mais em paz e mais seguramente

Do que os que são trabalhadores.

Mas a segurança no conforto de que gozam estes senhores, “alimentados pelos trabalhadores”, “mantidos” por eles, acha-se de facto resgatada pelas abstinências que se impõem.

Deles estão afastadas e estranhas

Todas as alegrias terrenas.

Não fazem amor. E não é o amor a “alegria” terrestre mais deleitável?

Privar-se dele voluntariamente basta para que adquiram o direito de viver na paz e na abundância.

Por contraste, Benedito insiste logo na “dor” que é apanágio dos “trabalhadores”. Para ele, como para Adalberão, de quem copia a lamentação um tanto monótona, *labor e dolor* são uma e a mesma coisa; e quando atribui valor ao trabalho, este valor é de penitência. Um tal raciocínio inscreve-se na dupla tradição do desprezo pelo mundo e pelos trabalhos servis.

*Arrastam tanto sofrimento e dor
Suportam tão grandes tormentos
A neve, a chuva e a ventania
Quando trabalham a terra com as mãos.*

(Mais uma prova de que a palavra “trabalhador”, em todos estes textos teóricos, não designa especialmente, como sucede num único diploma do princípio do século X, os melhores agricultores que, ao guiarem uma charrua, parecem ser os principais artífices do desenvolvimento agrícola; ele designa os trabalhadores braçais.)

*Com desconforto e muita fome
Levam bem difícil vida,
Pobre, sofredora e mendicante. [Pág. 300]*

Benedito não se sente obrigado a acrescentar que o sofrimento destes homens é de qualquer modo compensado, a não ser – ressoa mais uma vez o eco das palavras de Adalberão – pela frágil satisfação de ser-se útil: sem eles, a ordem não poderia perdurar.

Desta ordem, os cavaleiros são, enfim, os guardiões encarregados de impedir que se incomode demasiado os cúpidos.

Estes tudo queriam ter.

*Ninguém mais teria força nem poder,
Sentido nem razão, direito nem medida.
Sobre a terra nem equidade haveria.*

O ofício que assumem, sublinho, é o próprio ofício do rei carolíngio quando se encarna em reprimir a avidez dos *potentes*. É pois como se agora a cavalaria, ao serviço do príncipe, os cercasse, para reduzir à impotência o que de veemência feudal permanece neles, indócil, no seio do Estado. Os cavaleiros desempenham uma outra missão régia: a paz da Igreja e do “país” depende deles:

*Tal ordem defende o país
Das mãos dos mortais inimigos
E para os outros libertar
Estes a cabeça vão dar
E por vezes assim a perdem.*

Do sacrifício que os cavaleiros fazem de suas vidas, os privilégios de que gozam – e de que Benedito nada diz – são a recompensa. Guilherme faz então a pergunta: essa gente que vive tão diversamente,

*Terá de maneira igual
O mérito e a recompensa?*

A esta interrogação, como acontece no relato de Dudon, o abade Martinho responde que todos receberão a sua parte no Juízo Final. Porém, todo o discurso anterior é inteiramente novo. Ele acha dever justificar o modo de produção senhorial, sobre que se apoiam as estruturas do Estado. O postulado da trifuncionalidade social é retomado para garantir que o equilíbrio da *res publica* assenta na repartição que se pretende equitativa, nos serviços e nas compensações. A finalidade deste discurso não é, como

no livro que Benedito de Sainte-Maure traduziu, fundar uma moral religiosa. Funda, sim, uma moral cívica.

A adaptação – aquela que o rei Henrique esperava fosse celebrada nesse panegírico, ao celebrar, perante a gente de sua casa, a história dos seus antecessores, os seus antepassados maternos, os duques da Normandia, descrevendo em pormenor as origens do seu poder – não se limitou [Pág. 301] à substituição da velha tripartição das ordens da Igreja, sobre a qual Dudon havia outrora, no tempo da reorganização do clero normando, concentrado a sua atenção, segundo o modelo proposto por Adalberão e Gerardo. Este foi, com efeito, profundamente retocado. Retomou-se o esquema trifuncional, porém após haver sido dessacralizado. Porque Benedito deita por terra o diálogo entre o duque e Martinho de Jumièges. O abade era homem de Igreja, contemplador das coisas invisíveis que, no primitivo relato, descrevia a ordenação ideal da sociedade terrestre. Ela é aqui descrita pelo próprio duque que, do alto do seu poder real, pronuncia um “dito”, uma sentença que fixa o direito, a lei. Uma lei humana. O que basta para tornar a ordem social independente da providência e, por isso também, da instituição eclesiástica. Revelar-lhe a ossatura, já não cabe a personagens que o sagrado encheu de *sapientia*. Com efeito, o príncipe que fala deixou de ser sagrado; nunca sobre ele foram lançados os santos óleos; nada tem de bispo, de reitor e não é para o céu que olha. No discurso que pronuncia, procura-se em vão a idéia – central, no sistema adalberoniano – de que a repartição perfeita das funções e das dignidades entre os homens reflecte a organização da cidade celeste. Tudo aqui pertence à terra, e manter o seu equilíbrio incumbe inteiramente ao poder do *princeps*, autónomo e laicizado. Esta queda, essa descida das alturas teológicas, deslumbrantes, para onde o sonho do pseudo-Dinis havia içado o pensamento dos bispos do ano mil, para uma coisa mesquinha a que chamamos política, representa a modificação fundamental mas trágica. A

palavra e o conceito de *ordo* subsistem. Porém dir-se-iam profanados. Já não servem para explicar de que maneira se distribuem as Graças entre os homens, num plano divino de redenção. Mostram como o poder de um chefe acha que deve distribuir as tarefas. As “ordens” são agora concebidas, num principado da França do Norte, como os suportes, os pilares de um Estado.

Apropriando-se da palavra fundadora, o príncipe afirmou-se o condutor do jogo. Não toma parte nele. É árbitro. Vigia para que sejam respeitadas as regras, cumpridos os deveres, justamente atribuídas as recompensas. A permuta de serviços processa-se sob o seu controlo. O príncipe elevou-se assim até esse grau superior, externo, outrora ocupado pelos monges, Raul Glaber ou S. Bernardo, que julgam o século. Outra modificação, esta de importância. Para Adalberão e Gerardo, o rei não dominava a trifuncionalidade. Tomava lugar a seu lado, entre as categorias funcionais, como o primeiro dos *bellatores*, na união da função sacra com a função militar. Para Benedito de Sainte-Maure, e para seu amo a quem procura servir, o príncipe deve dominar as três funções, guiado por elas, vigiando-as – no fim de contas o mesmo que representava para o rei Alfredo ou para Aelfric. Todavia, estas funções não se encaram como a projecção das virtudes do soberano sobre o corpo social. Na pessoa do monarca, sem dúvida, os hábitos inveterados do pensamento fazem confundir-se e culminar os três [Pág. 302] valores do sistema cuja disposição Georges Dumézil descreveu. Poder-se-ia glosar, se fosse caso disso, em função deste sistema, o elogio que desta vez glosando Guilherme de Poitiers, Benedito de Sainte-Maure faz do jovem Guilherme, o Conquistador ^[344], celebrando-lhe sucessivamente a beleza, a coragem e a inteligência. Mas é em verdade o príncipe quem, sozinho, segura nas mãos o espelho moral, ao mesmo tempo que segura as rédeas graças às quais guia, se for preciso, com regular andamento, a tripla atrelagem que o

veículo do seu poder constitui.

O príncipe, no entanto, mostra-se solidário com uma das três ordens: a cavalaria. Afirmo que esta se achava encarregada das missões específicas da realeza carolíngia. A propósito dos cavaleiros, Benedito de Sainte-Maure retoma, quase palavra a palavra, o que o texto de Dudon dizia do ofício ducal: manter o país em paz e em “justiça”. No plano moral, no plano das obrigações, a cavalaria é pois apresentada como uma espécie de prolongamento da função monárquica; reflecte, numa imensidade de facetas, a imagem do príncipe; e a aderência que Galberto de Bruges observava, reunindo as mais humildes *militia* ao chefe do principado é, na *História dos Duques da Normandia*, erigida como princípio.

Esta história não foi escrita para ser recitada em lugares públicos. Destinava-se ao ensino da corte. Finalmente, o que o duque Guilherme disserta, o que Benedito de Sainte-Maure descreve pela boca deste último é menos a sociedade no seu todo do que essa sociedade escolhida que a casa do príncipe abriga. A ordem de que aqui se trata é, como para Hinemar, a de um palácio bem governado. O país inteiro deve considerar esta morada como exemplo, porque o país é como que um seu prolongamento longínquo. E os que o povoam são chamados a repartir-se, por exigência do domesticidade do senhor comum, por diversos serviços. Nesta passagem da *História*, os trabalhadores da terra estão presentes e tanto a sua condição como a sua actividade são evocadas de forma muito realista. A ideologia expressa nestes versos é senhorial. Proclama o legítimo direito de explorar os camponeses – e denuncia, de passagem, esses agitadores que aproveitam para pregar que as gentes da Igreja bem deveriam ser mais pobres. O príncipe vigia, antes do mais, para que funcionem perfeitamente as engrenagens do senhorio. Mais adiante, no seu romance, Benedito de Sainte-Maure utiliza o que Wace descrevera acerca do levantamento do campesinato normando, por volta do ano mil, quando se instalava o modo

de produção senhorial e os seus novos rigores. Fustiga os vilões que haviam então ousado sair da sua ordem, sacudir o jugo, libertar-se dos impostos. Haviam sonhado com a igualdade, tinham formado comunas. Escândalo. E retoma-se, em coro, na corte, o velho estribilho anti-igualitário, que Guilherme de Nogent entoara, na peugada de Gerardo de Cambrai. A figura trifuncional serve para defender as [Pág. 303] posições classistas que o clero e a cavalaria ocupam conjuntamente. Implanta-se, emblemática, na frente de combate, de um combate que os mais perspicazes bem percebem que se torna mais renhido em 1175 e que acaba por renovar, dois séculos mais tarde, a recordação das velhas insurreições, das resistências à “revolução feudal” e da repressão que as liquidou.

Contudo, esta figura não servirá também, e antes de tudo, para consolidar de imediato as barreiras, para erguê-las mesmo no interior da casa do príncipe, para manter, no seio da sociedade da corte, essas divisórias de que o senhor tira partido para ser melhor obedecido?

Reempregada por um clérigo doméstico, enunciada em linguagem vulgar a fim de ser entendida por todos os íntimos do palácio, o tema trifuncional toma, logo que se dessacraliza, o cariz de um modelo, para falar com propriedade, *cortês*. Ao enunciar a fórmula, – Benedito de Sainte-Maure utiliza a palavra “vilão”. E no desenvolvimento que dedica aos homens que esse tema distingue dos clérigos e dos cavaleiros, ele fala, efectivamente, de “trabalhadores”, de operários que “laboram” a terra, de canga ao pescoço, conforme dirá mais tarde, no século XVI, um poeta anónimo. Notemos, contudo, que na boca das pessoas a quem Benedito se dirige, “vilão” não tem, de início, esse significado. O seu verdadeiro sentido revela-se noutra passagem da *História*, através do eco que nos vem de dois versos:

*Não era nem louco nem vilão
Por sage o toma e por cortesão {345}.*

Sage-louco, vilão-cortesão, pares de vocábulos que constituem a

chave de um sistema de valores construído efectivamente sobre uma oposição entre a cortesia e a vilania. Oposição certamente entre dois espaços sociais, a corte e o resto, estendendo-se o resto até às mais obscuras regiões “estranhas e longínquas”, onde ficam os campos e as aldeias. Oposição muito mais nítida, e quotidianamente vivida, no seio do belo mundo, entre duas formas de comportamento. Não há indivíduo que não sinta degladiar-se em si mesmo a vilania e a cortesia, como acontece com a loucura e a sagesa. Mas na casa do príncipe podemos contudo distinguir aqueles em quem, naturalmente pelo facto do seu nascimento, prevalece a vilania. Sobre esta diferença se constrói a obra de Benedito – assim como toda a literatura cavaleiresca. Leia-se, por exemplo, na *História*, o elogio feito ao duque Ricardo: não tolerava qualquer vilão na sua corte; reservava o acesso a ela aos filhos de cavaleiros, gostando apenas destes, quer fossem clérigos ou guerreiros. Barreira fundamental de que a eflorescência das obras escritas em língua vulgar descobre bruscamente [Pág. 304] o papel decisivo que lhe é atribuído no último quarto do século XII. Ela pretende marcar a distância, nas grandes casas senhoriais, entre as pessoas das duas primeiras “ordens” e as da terceira, intrusas, mas que no entanto estão lá; e a admoestação ao príncipe seria menos impetuosa se ele os mantivesse afastados, se fossem menos poderosos, menos úteis ou menos favorecidos. Contemporâneo da *História*, o *Romance de Alexandre* recorda que não é decente os chefes dos principados escutarem o conselho de “servos”; devem só ouvir os conselhos dos “gentis cavaleiros” (os de boa “qualidade”, de boa geração, de boa raça), “os clérigos sages e bondosos” (aqueles cujo corpo é também valente e a quem a sagesa ilumina o espírito; o corpo, o estilo e a “justiça” e agora o equilíbrio entre os dois); e por fim, as “damas e damizelas”.

Por volta de 1215, Thomasin de Zerclaere dedica o seu *Wälcher Gast* “aos cavaleiros valentes, às bondosas damas e aos clérigos sages” [.346](#).

Aqueles que procuram detectar as ocorrências da tripartição dumeziliana reterão estes três adjetivos. A maneira como aqui aparecem não mostrará a tendência para efeminar a terceira função? Não se insinuará uma nova tríade na boca da cena cortesã? O que não deve espantar-nos. A cortesia é bem isso: o lugar dado ao belo sexo, à mulher.

Em 1175, evocar os vilões era, pois e antes de tudo, lembrar que estava fechada a porta da corte. No entanto, todos sabiam que a porta fora forçada, que o dinheiro a abria e que os mercadores por ela entravam em grande número. Eis por que os auditores do novo romance se divertiam tanto, quando ouviam condenar – agora por Chrétien de Troyes,

A vilanagem

Cães raivosos, puta servil,

quer dizer os que provinham da burguesia, que a todo o custo havia que manter à distância. Porque figuravam na assembléia que o príncipe todos os dias contemplava, a quem estendia o espelho, para que se visse tal como era, tal como deveria ser. Pela fórmula trifuncional, que distinguia os vilões dos clérigos e dos cavaleiros, o príncipe entendia dever fazer saber que estava atento a que as barreiras se não desmoronassem, para que não se confundissem as ordens, as dignidades, as castas. Conforme patenteava à vista de todos, nas cerimónias públicas, pela ordenação dos cortejos que encabeçava – tal como Roberto, o Magnífico, no mosteiro, na grande festa, ao conduzir a procissão das oferendas, como *prelatus*, guiando para o Cordeiro a corte bem alinhada:

Depois os ricos e os melhores,

A seguir os segundos e os terceiros ⁽³⁴⁷⁾. [Pág. 305]

Laicizando-se, destacando-se da visão cosmológica onde se integrava, o esquema usado por Gerardo e Adalberão diminuiu até tomar lugar no universo fechado da casa real, para aplicar-se a um outro esquema, profano e doméstico. As três ordens deixaram de ser homólogas das companhias angélicas, ao serviço do Todo-Poderoso; são agora serviço da corte; de

oração, de armas, de abastecimento. O que Benedito de Sainte-Maure, ao celebrar a generosidade do amo – essa virtude máxima, porque era distribuindo judiciosamente por toda a sua gente o que o poder lhe conferia, que o senhor fortalecia a sua autoridade – lembra uma outra anedota, a história assaz curiosa pelo que recupera de um fundo folclórico que se derrama pelas fissuras da cultura erudita, dos' três presentes que o duque fez a um cavaleiro, a um clérigo e, finalmente, a um cutileiro, um desses mestres-artesãos, um “trabalhador”, laborando e sofrendo com as próprias mãos, mas cuja função, indispensável, era fornecer a casa ducal com belos e úteis objectos.

João de Marmoutier e Estêvão de Fougères

O livro de Benedito serve-me de marco no caminho que vimos trilhando. Fixa um ponto cronológico. Data a ressurgência. Porém, este discurso, salvo por acaso, faz parte de um conjunto. Em finais dos anos setenta do século XII, no mesmo ambiente, a corte dos Plantagenetas, e sempre na mesma corrente de idéias, nessa área de cultura mais angevina que normanda, outras pessoas de Igreja, servidoras do príncipe, falavam também à corte. Retenho duas obras. Uma e outra oferecidas a Henrique II, ambas contemporâneas da *História*: uma escrita em latim, cujo autor é um monge que de longa data se dedicava a celebrar a dinastia; a outra da autoria de um bispo e escrita em romano.

João de Marmoutier redige, por volta de 1180, *a História de Godofredo, duque dos Normandos e conde dos Angevinos* ^{348}, o pai de Henrique Plantageneta. Trata-se de uma *Vita* à maneira das biografias de Luís VI e Luís VII, escrita, como estas, num mosteiro, mas cujo herói não é um rei. Um verso de Virgílio – eis o “renascimento do século XII” – forneceu o plano deste elogio; dois criados, a paz, a guerra, *parcere subjectos, debellare superbos*. Apresentando o “senhor novo”, *novissimus*

dominus, e descrevendo o empossamento do príncipe na sua função, o monge João, na primeira parte da obra, conta três histórias. Pretende dar por modelo a forma como o jovem conde se comportou para com as três “ordens” que amava e dominava. Três atitudes. Três virtudes – a obra, a exemplo da anterior, tem por propósito ajudar Henrique a [Pág. 306] conduzir-se melhor e ajudar também (o que sem dúvida era então o mais urgente) os seus filhos. Três lugares. Primeiro, a floresta onde, como todos os jovens nobres, Godofredo se entretém a caçar. Uma tarde perde-se nela, encontra um carvoeiro que abastece de carvão os ferreiros da cidade. Um homem escuro, feio, inquietante: o povo, no que este tem de mais repelente. O conde (isto é prova das suas qualidades excepcionais) mostra-se “liberal” para com o selvagem, conforme diz João: *“não desprezou o pobre, como teria feito o rico, antes reconhece nessa criatura um homem. Lamentou, na miséria de um só, a calamidade comum a todos os homens”* ^[349]. Godofredo pensa logo em Adão e no castigo que lhe foi infligido: ganharás o pão com o suor do teu rosto. Vemos que aqui se conjuga q muito antigo *topos* do trabalho-penitência, castigo do pecado original, com as novas formas de caridade do século XII, condoída com a miséria física. O conde de Anjou pede ao carvoeiro que o leve para fora da floresta; este responde com um discurso sobre a condição do povo: *“Estás sentado no teu cavalo, penso que não tens que te preocupar com o que irás comer nem irás vestir”*, ao passo que a minha família morrerá de fome e de frio, se eu não trabalhar com as minhas mãos. O relato interrompe-se aqui para uma celebração à “bondade” do príncipe: é ele quem, primeiro, cumprimenta o “rústico”; solicita dele socorro, quando lhe bastaria apenas ordenar; propõe-se pagar, quando podia exigir o serviço gratuitamente; ao tomar na garupa do cavalo o plebeu, eleva-o ao seu nível, sentando-o na sua própria montada, como seu igual. E assim, cavalgando, os dois homens conversam. De quê? Da opinião pública. Godofredo gostaria de saber o que os ricos e o povo pensam do conde.

Resposta: o conde é um bom senhor, ama a justiça, defende a paz, repele os inimigos, “é (sobretudo) *o auxiliar bondoso dos oprimidos*”. Simplesmente, ele não sabe tudo. Tem inimigos, escondidos, os seus próprios domésticos: prebostes, administradores. Estes, sempre que o conde chega com a escolta para passar alguns dias num dos seus castelos, compram a crédito a provisão de víveres e só pagam metade. O que faz com que o conde seja, sem o saber, alimentado com o fruto da “rapina”. Exigem impostos indevidos. Fazem acreditar em perigos, reunindo os aldeões dentro das muralhas e só os deixando regressar a suas casas depois de pagarem um resgate. Desta maneira, o povo sofre (é justamente do verbo *laborare* que João se serve aqui) mais duramente na paz do que na guerra. Quando os dois cavaleiros chegam, por fim, à corte, o carvoeiro, evidentemente, é coberto de presentes, libertado, e o príncipe apressa-se a reprimir as malfeitorias dos seus ministros. João Marmoutier faz do Estado a mesma idéia que João de Salisbury. A sua cabeça é, naturalmente, sã; a corrupção penetra-lhe pelos membros; o bom príncipe deve vigiar atentamente os agentes do seu poder. Rectificar. João [Pág. 307] de Marmoutier está, por outro lado, convencido de que a função do trabalhador é alimentar a aristocracia; o sistema de exploração senhorial garante a transferência dos produtos do trabalho; importa apenas que o sistema funcione dentro das regras; cabe ao príncipe velar para que assim seja.

A segunda história é vulgar. Tem por ambiente uma colegiada: o capítulo de Loches. O conde, uma manhã, como “ouvinte devoto” que é, assistia à missa. Oferece uma prebenda a um clérigo demasiado pobre. Os servidores de Deus precisam de rendas regulares, para que possam cumprir perfeitamente a sua tarefa: convém que vivam desafogados. O bom príncipe, “*ministro misericordioso da misericórdia divina*”, deve libertá-los das dificuldades e fazê-los beneficiar, com justiça, das rendas do senhorio [\[350\]](#). Uma floresta, uma igreja. Por fim, um castelo. Quatro cavaleiros do

Poitou – desprezíveis, fanfarrões mas pouco destemidos, capazes apenas de cantar bem: são da região de Aliénor – foram ali mantidos prisioneiros após um combate vitorioso. O conde sente piedade pela sua sorte. “*É próprio de um coração desumano – diz – aquele que não tem piedade pelos da sua profissão. Não somos todos cavaleiros? Devemos então uma especial compaixão para com os cavaleiros em apuros*” ^{351}.

João de Marmoutier, conforme vemos, ensina o que já Benedito ensinava. Que há três categorias funcionais, hierarquizadas. O chefe do Estado domina todas três. O príncipe tem o dever de “calçar os pés”, tem de tomar cuidado para que os trabalhadores não se afundem demasiado fundo na miséria. Não deve permitir que os clérigos e os cavaleiros sejam pobres. Que, pelas suas liberalidades, o chefe do Estado os tire de apuros. É esta a sua função de justiça: manter o equilíbrio pela distribuição equitativa dos proventos da exploração senhorial. Mas, o conde é o próprio a afirmá-lo, a sua “profissão” específica é a cavalaria e esta constitui pois a mais eminente das três ordens.

O outro texto, *o Livro de Boas Maneiras* ^{352}, da autoria de Estêvão de Fougères, é de difícil interpretação. O único manuscrito, conservado em Angers, é mau, antigo, defeituosa a sua edição e o vocabulário cheio de ciladas. O autor pertence ao círculo de Benedito de Sainte-Maure. Capelão de Henrique, teve mais sorte: recebeu o arcebispado de Rennes (os bispos já não vêm agora todos, como no tempo de Adalberão, “do sangue dos reis”: a dignidade episcopal é a mais alta recompensa que todos os bons clérigos da corte esperam). A obra é um sermão. Em linguagem corrente, dirige-se, tal como *a História*, a ouvintes “cortesês”. Trata-se de uma pregação sobre a frase “Tudo é vaidade” que termina por uma oração apelando para a piedade de Deus para com a arraia miúda. Para merecer tal misericórdia, cada um deve cumprir os seus deveres de estado, à sua “maneira”, quer dizer no seu “género” (no vocabulário de Abelardo [Pág. 308] *maneria*, que

corresponde *a genus*). Estêvão descreve por conseguinte as diversas categorias, insistindo nos deveres particulares a cada uma. Classifica-as em dois grupos. No primeiro ficam os que dirigem: laicos, notemo-lo, passam aqui à frente; os reis, os duques e os príncipes (Livros IX-LVII); seguem-se-lhe os clérigos de todas as camadas (XXXV-CLIX). Do outro lado, vêm os que obedecem: camponeses, burgueses, mercadores, usurários; depois as damas e as donzelas. As mulheres – e trata-se de mulheres nobres – têm o seu lugar nesta parada, mas uma única vez: ocupam o grau mais inferior: ocupam o grau mais baixo da submissão.

O plano escolhido, vulgar, segue um hábito muito antigo de classificação que vem de Gregório, o Grande, e de Isidoro de Sevilha. Mas ajusta-se à divisão de classes traçada pelas relações de produção. O facto notável reside no tema trifuncional para intervir como união das duas partes desta homília lamentosa [.353](#):

*Os clérigos devem por todos orar
Os cavaleiros sem demora
Devem defender e honorar*

(estas são as palavras que Benedito de Sainte-Maure emprega)

E os camponeses sofrer.

Três verbos: *orar*, *defender*, *sofrer* no corpo com trabalho. Três substantivos: clérigos, cavaleiros, camponeses. Estêvão de Fougères prefere a “vilão”, esta palavra rara: será para melhor ritmar o verso? Como Benedito de Sainte-Maure – mas diferente de Adalberão – Estêvão situa os monarcas, todos os chefes de Estado, sejam reis ou (como aquele a quem serve) duques ou condes, acima das três “maneiras” – e, desta vez muito explicitamente, acima do clero. Sob a sua autoridade incontestada, o modo de produção senhorial isola os homens de oração e os homens de guerra daqueles que *sofrem*, mantidos no rodapé da obediência, privados de ofício, no sentido institucional do termo – como o são, natural-mente, as mulheres. Estêvão de Fougères não fala de “estado” nem, para o conjunto da

sociedade, de “ordem”. Apenas reconhece duas ordens que formam, à maneira gelasiana, a parte ordenada da sociedade, aquela que a primeira parte do livro descreve: os clérigos, “os ordenados”; os cavaleiros, e aqui insiste: [Pág. 309]

*Alta ordem foi a cavalaria
Salvar pode-se bem na sua ordem.*

Considera, com efeito, que na cavalaria, tal como no clero, se começa por uma ordenação, *o sacramentum militiae* de que já falara João de Salisbury. O cavaleiro – diz ele – *tomou a ordem* na Igreja; se não cumprir as suas missões é “*desordenado*”. A sua missão é mais hierárquica, mais clerical, mais primitiva, sem dúvida, que a de Benedito de Sainte-Maure. E serve-se do esquema funcional muito mais abertamente, como de uma tropa para possíveis rebeliões camponesas, como suporte e justificação da organização senhorial.

A enunciação da fórmula tripartida introduz, efectivamente, um longo *planctus* na condição camponesa, onde se recordam as obrigações dos trabalhadores para com os seus senhores. É o seu papel. Por este postulado se inicia uma arenga, não à semelhança do de Gerardo de Cambrai sobre a paz, a verdadeira paz real, mas sim sobre o senhorio. Dirige-se à gente da corte, para que se firme na sua posição e para que os *prelati*, os guias, aconselhem aos seus súbditos que se contentem com a sua sorte, que sejam dóceis, afirmando que quanto mais submissos forem, mais seguros estão da salvação. Estêvão proclama pois, antes de tudo, cruamente, em que consiste a função dos “camponeses”:

*Cavaleiros e clero sem falha
Vivem de quem trabalha {354}.*

Depois, simulando apiedar-se com o mal dos pobres, descreve pormenorizadamente os seus deveres:

*Têm grande canseira e dor
Pagam primícias, corveias, orações ou talha*

E cem coisas costumeiras {355}.

Estêvão fala demoradamente do imposto senhorial que só deixa aos trabalhadores o que é mau, o “vil” manjar. A sua consolação é o trabalho redentor; quanto mais profunda é a miséria do homem do povo, maior é o seu mérito. De que se queixaria então?

*E quanto mais pobre viverá
Mais mérito terá {356}.*

Mérito que o resgata **[Pág. 310]**

Das faltas que cometeu {357}.

Todavia com a condição de se manter no seu justo lugar, honesto, trabalhador, submisso.

*Se paga a todos o que deve
Se cumpre com lealdade a sua fé
Se suporta paciente o que lhe cabe:
Angústias e sofrimento {358}.*

Ai de nós!, o camponês “*não leva nada com paciência*”, lamenta-se até de Deus. Esquece-o de agradecer ao céu, se tira bons resultados do que faz. É um ingrato. Um rebelde. Tem de se lhe encurtar as rédeas. Pregando do mais alto do seu magistério, Estêvão de Fougères repete o que já dizia Benito. De maneira mais brutal – mais normando que de Liège? De qualquer modo, perfeitamente claro. A sua finalidade é consolidar a barreira entre as classes, reprimir a tendência para a rebelião que se sente ferver no mais fundo do povo. E na corte, reforçar o que mantém afastados do belo mundo os novos-ricos, os abastados de baixa estirpe. Um discurso bem necessário, nesses derradeiros decénios do século XII. E que logo retiniu por todo o lado. A ressurgência não é um rio mas uma fonte generosa e que logo brota copiosamente.

O círculo de Henrique Plantageneta

A temerária tentativa de datar e de localizar, por entre os farrapos de

uma produção literária, a inserção da figura trifuncional na proclamação de uma ideologia da ordem social, parece-me atingir já alguns resultados. A imagem revelou-se no país franco, por volta de 1025. Voltou à obscuridade, vindo novamente à superfície século e meio mais tarde, e desta vez para se instalar com determinação. A interrupção corresponde ao enfraquecimento do Estado monárquico, à intrusão feudal. Correlação muito evidente entre a história desta forma de pensamento e a história do poder na França do Norte. Ao exprimir-se, pela primeira vez, o postulado da trifuncionalidade social, a intenção foi a de apoiar a realeza que se afundava – chamada de socorro demasiado tardia, no próprio momento em que os melhores detentores da cultura escrita voltavam costas ao capetíngio demasiado débil, olhavam para, Deus, para o papado que dirigia a reforma ou se refugiava nos claustros antes de se preocupar com a formação de bons pregadores. Durante muito tempo, o tema não teve utilidade. Parecia convir cada vez menos: a sociedade complicava-se. **[Pág. 311]** Os homens de reflexão deixaram de recorrer a ele. Tê-lo-iam esquecido, na verdade? Não estaria presente nos espaços culturais que escapam à nossa observação? Será possível acreditar que continuou a desempenhar um papel, embora noutro campo do combate gregoriano, no campo das forças temporais, manejado como arma contra as pretensões da Igreja, recusando as propostas ideológicas lançadas pelos eclesiásticos, o dualismo gelasiano, a quadripartição monástica, refutando a idéia de um corpo do qual os laicos, com os príncipes à frente, formariam o lado esquerdo, a parte mais moderna? Deslizando por uma outra vertente, uma cultura que ainda não se exprimia em forças estáveis mas que, no entanto, não podemos persistir em ignorar? Devemos reter uma evidência: quando o modelo retornou nos anos setenta do século XII, fê-lo em linguagem dos laicos, na corte, junto ao trono e no preciso momento em que, nessa parte da Europa, o Estado retomava força.

Em primeiro lugar, surgiu no Estado capetíngio, cujo incremento é deslumbrante sob o reinado de Luís VII. No entanto, já se afirmava vinte anos antes desde a segunda cruzada, a primeira a ser organizada por conta dos reis, a expedição celebrada por Eudes de Deuil, monge de Saint-Denis, cujos relatos, enviados da Terra Santa a Suger para servirem o penegírico da realeza, exaltavam o alargamento prodigioso da acção do rei de França, o mesmo que se afadigara, alguns anos antes, em apoucar, porque levava para combate pequenos bandos de homens das comunas, as bastidas dos barões infiéis e que agora guiava a peregrinação da cristandade para o lugar simbólico do fim dos tempos e da ressurreição dos mortos. Desaparecidos Suger e S. Bernardo, a restauração do ofício régio tornara-se bem manifesta. Por muito piedoso que fosse e por muito submetido que estivesse aos padres, o soberano não avançava já apenas para as glórias do Além; avançava para a realidade do poder político. Ousava publicar, nos anos cinquenta, ordenações de paz com validade para todo o reino. Varria de um só golpe, sem esforço, tudo o que se opunha à sua vontade quando, nos anos sessenta, prolongava as suas operações de justiça até às fronteiras do Leste.

Todavia, logo que reaparece como parte de um sistema ideológico, o tema trifuncional deixa de servir o poder real. Serve a autoridade de um príncipe. Príncipe que não recebeu directamente de Deus, pelos ritos do sacramento, a delegação dos poderes que exerce no reino de França. Deseja-se liberto de toda a influência clerical. É Henrique, conde de Anjou por herança paterna, duque da Normandia por herança materna, duque da Aquitânia pelo casamento e, por acrescentamento, apenas por acrescentamento (e isto não se refere à região onde passa o melhor do seu tempo) rei de Inglaterra. A figura trifuncional é utilizada no continente por um clérigo da sua casa, no momento preciso em que as convulsões que se seguem ao demasiado brusco desenvolvimento das estruturas do Estado necessitam recorrer a todos os reforços, especialmente aos da ideologia.

Que a trifuncionalidade tenha sido, sob a forma profana, posta na vanguarda, [Pág. 312] primeiro na corte do Plantageneta, explica-se, a meu ver, por três razões principais.

A primeira é a precoce maturidade dos principados da França do Noroeste. Ao passo que, para governar, o rei de França, o duque da Borgonha e o conde da Champanha se serviam ainda, e principalmente, do auxílio dos monges, já na Flandres, na Normandia e no Anjou era aos clérigos que o príncipe pedia que reflectissem sobre o poder, concretamente, empiricamente, e sem se deixarem prender pelos deslumbramentos da teoria. Quando Henrique reuniu, em seu poder, estes dois estados, a vanguarda da reflexão clerical ao serviço da reconstrução monárquica, veio estabelecer-se a seu lado. Será por acaso que o primeiro tratado que descreveu sistematicamente as engrenagens do Estado medieval e a sua engrenagem, foi em 1159, o *Policraticus*, e que a primeira análise do funcionamento das finanças públicas foi o *Diálogo do Juiz* composto, vinte anos mais tarde, por Ricardo Fitz Neal?

Por outro lado, o poder de Henrique enraizava-se fortemente no reino de França. Embora se estendesse para lá da Mancha, onde o príncipe era rei. Na rivalidade que o opunha a Capetíngio, o Plantageneta apoiava-se nesse cargo insular. Facilmente ia buscar à cultura das ilhas britânicas os materiais de um edifício ideológico construído contra a ideologia da realeza franca. Sabe-se como os literatos que escreviam por encomenda exploraram a “matéria da Bretanha”, erguendo, ante a figura de Carlos Magno, a do rei Artur. Por que razão o tema das três funções não teria sido também tirado da mesma reserva? Na Inglaterra não conhecera eclipse, pelo menos eclipse tão prolongado. Em princípios do século XII, os escritores da Igreja referir-se-iam, naturalmente, à trifuncionalidade. Saindo um instante do território onde escolhi cantonar este estudo, utilizo somente o que se pode encontrar por todo o lado, e contento-me em chamar quatro testemunhos:

1º Primeiro, o de Eadmar de Canterbury, bispo de Saint-Andrews que, por volta de 1115, no *Liber de sancti Anselmi similitudinibus* {359}, afirmou que Deus estabeleceu três “ordens de homens” para se desempenharem, neste mundo, três funções: a oração, a “agricultura” e a defesa. *Ordo officium*, ternaridade; retorno a Wulfstan, a Aelfric, a Alfredo. Todavia, sem a mínima alusão ao trono, aos seus pilares.

2º Gilberto, bispo de Limerick, entre 1110 e 1130, mostra, no *De statu ecclesiae* {360}, a sociedade como um edifício hierarquizado {361}, formado [Pág. 313] por duas séries paralelas de sete pirâmides encaixadas. No cimo, três cabeças: a do imperador, a do papa e, estranhamente, a de Noé. No sopé de uma das séries, está essa pirâmide que representa a paróquia, célula elementar da sociedade secular. Gilberto comenta: “*Os incluídos nesses degraus, no seio da Igreja paroquial, estão divididos em três partes. Deles, estão no cimo da pirâmide os que deverão chamar-se os oradores: e porque alguns deles são casados, chamar-lhes-emos homens e mulheres. Os da esquerda da pirâmide são os aratores (e desta vez, só desta vez, trata-se bem de trabalhadores, no sentido em que entendemos o vocábulo), tanto homens como mulheres. Os da direita, os bellatores, homens e mulheres. Não digo que a função das mulheres seja orar, trabalhar ou combater, mas as que são casadas com os que oram, que trabalham e combatem, servem-nos a eles. E desde a origem (ab initio), a Igreja reconhece estas três ordens legítimas de fiéis, para que, no seu seio, uma parte, o clero, se ocupe da oração, protegendo os outros dos ataques do Inimigo enganador. Uma outra, suando nas dores do trabalho (labore desudans), evita aos demais a falta de alimento. A terceira, dedicada a actividade militar (ou à cavalaria) defende os demais dos inimigos do corpo*”. No organigrama, uma outra pirâmide, simétrica da pirâmide paroquial, representa o mosteiro. Faltam aqui, está claro, as funções e os sexos. Gilberto dá lugar às mulheres – mas

que lugar! Fala da origem do mundo e dos serviços mútuos, como Gerardo de Cambrai: emprega certas palavras de Abbon. A ordem seguida é a de Eadmer, a mesma também de Benedito de Sainte-Maure.

3º Escutemos agora João de Worcester. Na sua *Crónica*, que se suspende em 1141, ele relata as três visões nocturnas do rei Henrique I, que se vê atacado pelos rústicos, armados com os seus “utensílios primitivos”, pelos cavaleiros, de lança em riste e capacete na cabeça e, por fim pelos arcebispos, os bispos, os abades, os deões, os padres – todo brandindo o bastão pastoral {362}.

4º Guilherme de Ramsey coordena, numa glosa do *Cântico* “*as diversas ordens que, na Igreja, são como batalhões distintos* (efectivamente, os corpos do exército eram sempre três, frente-a-frente, nas batalhas desse tempo, outra figura ternária insistente no mais fundo do espírito dos chefes guerreiros, dos seus camaradas cavaleiros e dos clérigos que os acompanhavam, não devemos esquecer). *São os clérigos, os cavaleiros, os camponeses; os virgens, os continentes, os casados; os activos, os contemplativos e os prelados*”{363}.

Durante a primeira metade do século XII, a Inglaterra foi o único lugar onde o tema trifuncional se manteve como objecto de elaboração [Pág. 315] activa, passando das reflexões sobre o poder real para as reflexões (gregorianas) sobre as estruturas da Igreja, incorporando-se assim no conceito eclesiástico da *ordo*. Pode parecer paradoxal que o sentimento de uma divisão estrita e original da sociedade secular tenha sido mais vivo numa região onde não existia, nomeadamente na acção militar, separação nítida entre a nobreza e o campesinato, onde o senhorio banal mostrava muito menos consistência, onde a noção de liberdade permanecia perene nos tribunais de uma justiça pública – ao passo que nos países germânicos, onde a compartimentação da hierarquia social era a mais apertada, se ignorava completamente esta forma conceptual. Em todo o caso, nada nos

impede de supor que tal representação mental tenha atravessado a Mancha, para se introduzir num discorrer sobre a perfeição social, com o fim de servir um príncipe, cuja soberania se estendia pelas duas margens do Canal.

A ressurgência da trifuncionalidade na corte de Henrique II explica-se enfim pelo vigor da produção literária nessa corte, então a mais brilhante de todas. As liberalidades do senhor alimentava-lhe a vitalidade, atento como estava a que se divertissem todos na sua casa, melhor que fora dela, sabendo bem que a sua glória seria com isso exaltada e tanto melhor quanto a celebração do príncipe, do seu poder e das suas virtudes, se entrelaçasse mais facilmente com as anedotas divertidas, os meandros da aventura e do jogo do amor. Nessa literatura de corte conjugaram-se duas tradições. Uma delas, tradição de exaltação moral, retórica e mundana, provinha de Jonas de Orleães, através de Hildeberto de Lavardin e das escolas da Touraine; a outra, mais profana, doméstica, tradição do elogio dinástico, achava dever enriquecer, para glória do chefe da casa real e dos seus sucessores, uma galeria com os seus antepassados, para que atestassem a antiguidade e a legitimidade de um poder – preocupação ainda ausente da corte capetíngia de então, pois o monarca, não tinha qualquer necessidade de alimentar a memória dos seus avós, cuja biografia se escrevia tal como a dos santos. E porque, antes de Filipe Augusto, dos seus problemas matrimoniais e da ameaça de um retorno dos direitos de herança de Carlos Magno, o soberano preocupava-se pouco com ver formada a sua genealogia. Esta tradição, ao invés, estava solidamente ancorada no Anjou, na Normandia e na Flandres. Ali se encontravam instaladas, desde finais do século XI, as mais fecundas oficinas da literatura genealógica.

A obra passara das mãos dos monges para as dos clérigos, dos clérigos da corte. Através dela difundia-se o ensino patriarcal do *senior* aos seus “alimentados”, os jovens. Durante o século XII, vemos acentuar-se aí duas tendências: uma, para laicizar a moral do príncipe; a outra, para

promover, segundo os modelos exemplares, a expensas dos valores da “clerezia”, os valores da cavalaria. Estas tendências estavam já bem estabelecidas no memorial que Foulque le Réchin havia ditado, em 1096. Percebemo-las através das sucessivas correcções de que foi [Pág. 315] objecto a *Gesta dos Condes de Anjou*, escrita primeiramente talvez no mosteiro de Marmoutier pelo abade Eudes, retomada por Foulque, o Jovem, ou melhor, por Godofredo, o Belo, por Tomás de Loche, notário como Galberto de Bruges e capelão como Estêvão Fougères, mais tarde para Henrique II por Bretão d'Amboise e, por duas vezes, por João Marmoutier. Chamo a atenção, por exemplo, para a progressiva inflexão no elogio ao conde Foulque, o Bom (942-960). Tomás de Loches apresentava-o como cónego de Saint-Martins-de-Tours, cantando os salmos no coro [.364](#). Refazendo esta versão por volta de 1155, Bretão d'Ambroise recopiou a passagem e nada lhe modificou de importante: apresentando o príncipe “*em postura e hábito de clérigo, igualando todos os outros nas lições, nos responsos e na salmodia*”. Todavia, para agradar a Henrique II, acrescentou-lhe [.365](#) um toque anticapetíngio, servindo-se de uma anedota: o rei de França vira Foulque nesta atitude e os nobres do séquito real troçaram: “*é padre ordenado*” (e os seus sarcasmos faziam simplesmente eco dos de Adalberão); o conde de Anjou não dera palavra, mas pegara numa pena e num pergaminho e escrevera ao soberano: “*um rei iletrado é um asno coroado*”. Forçoso fora ao monarca admitir que a *sapiência, a eloquência e as letras convêm plenamente aos reis e aos condes*”, porque lhes cabia sobressair simultaneamente “*nos costumes e nas letras*”. Esta moral aproximava-se da de Santo Agostinho e de Gregório, o Grande, que afirma serem os príncipes obrigados a dar o exemplo moral. Aproximava-se também da moral dos reitores: a retórica conduz aos bons costumes. Mas esta afirmava, sobretudo, que cabe aos príncipes e não já somente ao rei conduzirem-se como “oradores”. Mesmo sem serem sagrados. Esta

historieta ilustra uma ideologia que bem- se pode dizer “feudal”, porquanto justifica a captura, pelas dinastias dos príncipes, dos atributos intelectuais e religiosos da realeza, negando que o sacramento, de que o rei conservava o monopólio, lhe valesse também o monopólio da sagesa.

Todavia, na pessoa do príncipe – o que lhe dá superioridade quanto ao rei – alia-se à “clerezia”, igualmente necessária, a cavalaria. O príncipe não deve ser demasiado “piedoso”, como sucede com o rei – tal como outrora com Roberto, ou ainda hoje com Luís VII. Não é preciso que se feche no meio dos padres. Isto dizia Bretão de Amboise, servidor perfeito do poder, precisamente a respeito do conde de Foulque, a um tempo “*conde letrado e cavaleiro destemido*”: “*ainda que formado da melhor maneira nas regras da arte da gramática e nas disputas aristotélicas e ciceronianas (todo o programa do *trivium* é evocado na escola catedral: gramática, dialéctica e retórica), era tido como ultrapassando os melhores, os maiores e os mais valorosos cavaleiros*”. Foulque, o Bom, dava o exemplo ao seu longínquo descendente Henrique: igualara os mais [Pág. 316] cultos dos clérigos e era o primeiro dos cavaleiros; cavalgando entre os nobres “*através das suas terras para manter a paz e a justiça*” – desempenhando assim a função que Benedito de Sainte-Maure diz ser a dos cavaleiros – descia da montada um momento para orar a S. Martinho, de joelhos em terra.

É pois bem no prolongamento desta literatura genealógica angevina que se inclinava, embora sempre apertada na literatura latina, para as cavalgadas cavaleirescas, que devemos colocar a encomenda feita a Benedito de Sainte-Maure. Defrontando mais duramente Luís VII, como também o espectro de Becket, Henrique Plantageneta esperava que lhe dessem, para a edificação das pessoas de sua casa, no âmbito de um panegírico da sua linhagem materna de onde lhe vinha a realeza de Inglaterra, um modelo antiepiscopal e, em certa medida, anti-régio. Benedito de Sainte-Maure respondeu fielmente. Tal-qual os autores recentes

da *Gesta dos Condes de Anjou*, ele mostrou os duques tomando parte, como os Capetíngios, nas liturgias. Mas insistiu no que fazia a vantagem daqueles: eram bons cavaleiros. Pois não foi pelo brilho da sua cavalaria que, vingando em Filipe I o seu antepassado Folque Réchin, Henrique II conseguira seduzir (*se-ducere*) a esposa do rei de França, Aliénor? Para tornar-se mais convincente, para alardear o poder de seu amo, Benedito retomou a teoria tripartida, tirando-a talvez do outro reino, de Além-Mancha.

E isto numa intenção semelhante à dos relatos da Távola Redonda. A fim de reforçar uma exortação moral, insidiosamente dirigida contra a “matéria de França”, contra Carlos Magno, contra o actual rei dos monges, do gregorianismo e das comunas. De tal modo que o modelo, ao ressurgir, anticapetíngio, anticarolíngio, século e meio após as proclamações capetíngias e carolíngias de Adalberão e de Gerardo, serviu de facto para negá-las. Na mesma medida em que conferia à cavalaria uma superioridade em relação à “clerezia”, no que provinha do sagrado e de uma aliança entre o poder monárquico e o poder sacerdotal. Porque a figura trifuncional achase inserida num sistema ideológico muito diferente e mostra-se muito diversa. Em relação às suas recentes formas inglesas: deixou de servir, com efeito, para manter uma teoria da Igreja; extorquida aos eruditos da escola de Canterbury – servia agora, mal, o culto de S. Tomás Becket; virada para Winchester, para o rei Alfredo, para o rei Artur. Diferença ainda mais nítida perante as suas primeiras formas, no sentido pleno do termo, francesas, elaboradas entre Cambrai, Laon, Compiègne e Saint-Denis. Se Benedito de Sainte-Maure se afastou de Dudon para se reunir aos monges, se separou dos guerreiros e camponeses, não foi, de forma alguma, para voltar à configuração que certos bispos da *Francia* haviam utilizado no ano mil, na tentativa *in extremis* de consolidar o poder vacilante do rei de França. Este modelo estava, todo ele, invadido pelo sagrado. Benedito dessacralizou-o.

Ao contrário, na figura enunciada por Adalberão e Gerardo, os *bellatores* eram os *nobiles*, os príncipes laicos, os detentores da *potestas*, juízes que agiam como auxiliares do rei; [Pág. 317] os cavaleiros, pelo contrário, não apareciam, escondiam-se por detrás das pessoas desses “poderosos” de quem deviam continuar a ser os muito humildes e obedientes subalternos. Benedito de Sainte-Maure conferiu a função guerreira e justiceira a todos os cavaleiros e só a eles, quer dizer a todos os laicos colocados do lado bom da barreira que o modo de produção senhorial levantava e do lado mau daquela que outrora a paz de Deus edificara. À maneira inglesa, ele fazia do conjunto desses cavaleiros uma ordem. E exaltava essa ordem. Porque, das três ordens, a cavalaria era a mais próxima do príncipe e porque este as dominava todas, a “ordem dos cavaleiros” tomava tacitamente a dianteira à “ordem dos clérigos”. Ajustamento discreto. Ajustamento decisivo. Restituiu a força ideológica à trifuncionalidade, no momento oportuno e no lugar certo. [Pág. 318]

II – A CAVALARIA

Ordenações

É um facto. Para os príncipes que desejavam conter as pressões cada vez mais vivas do poder capetíngio, não havia mais segura muralha, no último terço do século XII, do que a cavalaria, nos rigores que os seus contornos haviam tomado, com a capa resplandecente com que se embuçava. Não entendemos plenamente o sentido das modificações que a figura trifuncional sofreu, quando reempregada, se não considerarmos a evolução da aristocracia laica do Norte da França e o seu culminar: nos anos setenta do século XIII, no final do reinado de Luís VII, enquanto se tecia a intriga que viria a desatar-se em Bouvines, a cavalaria torna-se uma verdadeira instituição.^{366}.

No termo de uma longa história pouco perceptível, quantas investigações exemplares como as de Jean Flou, começam a fazer luz! Na verdade, ela afecta o conjunto da cristandade latina, até essa orla muito exótica que era o *Latium*, onde, sabemo-lo agora, se instituiu, na segunda metade do século XII, um Estado feudal, onde o grupo dos *milites castrorum* acolhia as formas de viver e de pensar transmitidas pela literatura de diversão de além-Pirinéus, cujos modelos foram muito bem recebidos; porque esses grupelhos de cavaleiros depressa os adoptaram: esperavam-nos ^{367}. A própria Alemanha, por muito tempo reticente, abre-se de súbito, por volta de 1170, sob o efeito de duas pulsões, ambas dirigidas no reino contra os príncipes, uma vinda de baixo, da classe dos mesteirais, desejosa de que lhe fosse reconhecido um estatuto superior ao do povo e lhe fizesse [Pág. 319] esquecer a servidão em que as muito velhas estruturas a mantinham ^{368}; a outra, emanando do soberano, em luta contra a Igreja romana, apropriando-se de todos os valores cortesies para melhor enfrentar o Capetíngio, nas orlas da Borgonha e do reino de Arles, tentando reavivar o

prestígio do império pelo mito da cruzada e o imaginário da cavalaria ^{369}. E com o mesmo fim, Frederico Barba-Ruiva, para os filhos serem armados cavaleiros, montou em Maiência, no ano de 1184, um grande espectáculo cavaleiresco ^{370}. Pelo esforço conjugado do Staufen e dos Minnesänger, as miragens das *Militia* conquistaram assim, bruscamente, as Alemanhas. Contudo, não fizeram esquecer as hierarquias. Na aristocracia germânica, o fosso permaneceu aberto entre *o Herr e o Ritter*. A prática comum de certas virtudes aproximava-os, contudo separava-os nitidamente a função e os deveres que ela implicava; e esses hábitos muito antigos levavam a distinguir os *prelati*, que dirigem, dos *subditi*, que servem.

Entretanto, em França, de onde irradiavam os valores da cavalaria, esta conseguiu, a partir de então, reduzir consideravelmente as distâncias e reunir, num só corpo, a classe laica dominante. Tomo justamente o exemplo dessa região que fica entre o reino e a área da cultura teutónica: a Lorena, a Lorena românica, do lado de cá da fronteira linguística, a região de Adalberão e de Gerardo. O vocabulário das cartas permite pôr dois marcos na cronologia de uma evolução muito fluida: a partir de 1025, a palavra *miles* entrara lentamente em uso para separar, dos outros homens, os membros de um grupo social (enquanto que, na Lorena de língua alemã, esse mesmo termo somente penetrou depois de 1170 e apenas se impôs verdadeiramente após 1200). Passado o ano de 1175, *miles* é um título que regularmente antecede o patronímio de todos os cavaleiros; e habitualmente junta-se-lhe um outro título: *dominus*, “messire”. Ao fim de séculos, este último vocábulo designava os detentores de um poder considerado como delegação do poder de Cristo; no ano [Pág. 320] mil, somente o usavam, além do rei, os bispos e os condes, os *oratores e os bellatores* de Adalberão e de Gerardo; depois, os senhores dos castelos apoderaram-se dele e dos direitos banais; no último quarto do século XII, todos os cavaleiros se enfeitaram com ele – e é altura em que se vulgariza o uso dos brasões; passa

dos senhores fidalgos para os seus vassallos, altura em que os fidalgotes de província, abrindo fossos, erigem uma torre, fazendo da sua habitação como que uma casa-forte, o equivalente simbólico dos grandes castelos; simultaneamente, a exacção de impostos senhoriais fragmenta-se também e, no âmbito da paróquia rural, os simples cavaleiros aplicam agora a talha e recebem as banalidades. Estes fenómenos concomitantes marcam o termo do processo da decomposição feudal. Termina aqui o longo evoluir que difunde, desde a cúpula da aristocracia até aos seus extremos limites, até aos confins desse outro espaço social que é a massa do povo explorado, os diversos atributos da soberania ^{371}. Acrescentemos que, nesses mesmos anos, um outro termo, “escudeiro”, *armiger*, entra nas fórmulas de qualificação dos homens que pelo nascimento deveriam chamar-se cavaleiros, mas a quem não se pode chamar assim: não foram introduzidos oficialmente na cavalaria segundo os ritos prescritos; são como que a reserva, à espera de vez: forja-se então para eles um outro título, utilizando uma palavra que, de longa data, nas casas nobres, designava o aprendiz, o aspirante. Para que não se confundissem com a gente vulgar ^{372}.

Estas modificações do vocabulário jurídico significam duas coisas: por um lado, que oficialmente se reconhece na sociedade uma superioridade não ligada à especialização militar mas ao nascimento, quer dizer a formação de uma casta hereditária, a definição jurídica de uma nobreza. Por outro lado, distingue-se no seio desta casta um corpo mais restrito de que fazem parte os varões adultos, mas só os cavaleiros, revestidos de uma dignidade da autoridade senhorial, que a palavra “messire” evoca. Os padres de então começam a arvorar também esse mesmo título, “messire” – mas apenas os padres, não todos os clérigos. Tal como o sacerdócio, a cavalaria é pois, daqui em diante, encarada como um estado a que se acede por ordenação, como se se tratasse de uma *ordo*, no sentido em que a Igreja, seguindo a república romana, dava a este termo. Entra-se nela por ritos

sacramentais, a *adscriptio*, o *sacramentum militiae* de que em 1159 falava João de Salisbury, imbuído da leitura dos clássicos latinos. A evolução do léxico – se levarmos em conta a rigidez da linguagem das [Pág. 321] cartas, incapaz de traduzir imediatamente as mudanças surgidas nos comportamentos e nas representações mentais – permite situar, no último terço do século XII, no tempo em que Benedito de Sainte-Maure recuperava a figura trifuncional, uma modificação grande na história da aristocracia, mais precoce e mais profunda no Norte da França.

Esta flexão é inseparável da história do Estado: uma formação política que aperfeiçoava os seus órgãos de controlo e a que se acrescentavam as exigências fiscais, devia poder reconhecer, entre os súbditos, aqueles que escapavam aos impostos “ignóbeis”, e que todos se apressavam a chamar fidalgos, porque efectivamente gozavam a liberdade e a “imunidade” que lhe dava o nascimento. Esta flexão é inseparável de uma história do exército: em finais dos anos sessenta do século XII, começa a falar-se muito, no Norte da França, em Brabantinos, mercenários que pululam, combatentes muito eficazes, contudo desprezíveis e, antes de tudo, porque mal nascidos. É ainda inseparável da história da economia: produz-se, na época, na região que acabo de citar, a grande revolução que transfere para a cidade os pólos do crescimento, dá ao dinheiro o principal papel, multiplica os enriquecidos pelo negócio, concorrentes temíveis, tanto quanto os bandos de guerra o eram para os nobres de origem, que por isso os repeliam para a vilania, sempre que os viam acotovelarem-se para se meterem entre eles, em posição senhorial, nos festejos como na cultura. Por fim, as novas formas em que a parte laica da classe dominante vem esconder-se, como se se fechassem num castelo, numa armadura, ajustando-se a uma evolução mais profunda, a das estruturas de parentesco. O pouco que sabemos ainda desta evolução autoriza a pensar que, por volta do ano de 1175, no Norte da França, os chefes das linhagens aristocráticas

deixaram de preocupar-se em casar um único filho, o primogénito, dando agora esposas aos filhos mais novos, estabelecendo-os à testa de pequenos senhorios, tirando para isso partes do seu património, edificando, em redor da casa ancestral, casas satélites. Assim se parcelou o poder de julgar e de “talhar” os vilões e começaram a ser distribuídos, por muitas mãos, o poder e a dignidade propriamente senhoriais. Todos os fidalgos tendiam efectivamente a tornar-se “sires”. Mas a maior parte reinava apenas numa aldeia ou numa paróquia; o incremento do Estado e o incremento do dinheiro ameaçavam-nos cada vez mais. Consciente de se haver tornado vulnerável, o grupo das antigas famílias cujos varões que haviam atingido a idade adulta sem terem entrado para a Igreja, se consideravam de há muito cavaleiros, coagulou, entrincheirando-se atrás do sistema cavaleiresco de valores. Vilões compravam agora senhorios. A barreira entre os “ricos” e os “pobres”, instituída pelas relações de produção, a barreira de classes, deslocava-se insensivelmente para o mais baixo da escala social. No primitivo lugar desta fronteira, a nobreza edificou uma nova barreira. Como que a sombra, o fantasma da primeira. Imaginária. Erigida pela ideologia, pelos ritos.

Deveria aqui tomar lugar uma história da cerimónia que armava os [Pág. 322] cavaleiros. João Flori explora-a. É difícil, porque se trata da história de um sentido, um significado, a intangível mudança de um significado. Com efeito, o invólucro formal, os gestos, o que sancionava o fim da aprendizagem militar, o cerimonial iniciático durante o qual os jovens tomavam lugar ao lado dos adultos, estão, por assim dizer, fora do tempo, são de qualquer maneira muito mais antigos do que os documentos no-lo permitem atingir. Ritual profano, familiar, ao qual, conforme acontece com todos os ritos sociais, se punha a marca cristã Tornava-se assim “sacramento”. Foi então que, sob a influência da ideologia da Igreja, se começou a dar-lhe outro sentido. Trabalho complexo, cujo impulso começa

por vir, por volta do ano mil, simultaneamente de Cluny e dos promotores da paz de Deus. Para restabelecer a ordem e salvaguardar os interesses eclesiásticos, moralizar a *militia*, esses exames turbulentos que espalhavam a tempestade – era preciso pôr-lhes rédeas, impor-lhes deveres – fossem reis ou *bellatores* – chamá-los para proteger os “pobres”, vingar a injustiça, lutar para o alargamento do reino de Deus. Depois, as gentes da Igreja tentaram aplicar a teoria gelasiana das duas *ordines* paralelas, sendo uma a dos laicos, subordinada à outra, portanto “ordenada” pela outra: não eram os bispos quem entregava ao rei as insígnias do poder? “*Os padres cingem os reis com o gládio*” – palavras bem claras que Gerardo de Cambrai pronunciou no seu discurso sobre as três funções. Segundo *a ordo*, a palavra toma aqui o seu sentido litúrgico, designa o ritual da coroação dos reis de França, quando o rei ouvia o que lhe dizia um prelado: “Toma este gládio.” Gesto principal que dotava o soberano com a força armada, precedia a coroação e a entrega do ceptro. Não cabia à Igreja instituir, de forma semelhante, os outros *bellatores*, todos os detentores da força temporal, os “ministros da ordem laica”, em cada um dos graus da hierarquia e até ao escalão terminal, o dos cavaleiros? E difundir assim, gradualmente, até ao limite infringível que separa dos outros aqueles que não trabalham com as próprias mãos, o ritual régio, sacralizado, da entrega da espada?

Raríssimos e mal datados são os vestígios destas práticas. Apenas alguns reparos indecisos, nebulosos, na espessa escuridão que banha a pré-história da cerimónia de armar o cavaleiro: os manuais litúrgicos falam nela. Porém trata-se de despojos esparsos, ínfimos vestígios de um dos fundos pior conservados nas bibliotecas episcopais – e quem poderia afirmar onde e quando se observaram realmente as prescrições contidas nessas *ordines*? Não refiro o mais antigo testemunho disso: o da *Pontifical* de Egberto, composto no século X: é anglo-saxão. Além disso, a fórmula de bênção que ele prescreve como a que seria pronunciada sobre as armas, os

gládios, as lanças, as longas, os elmos, acha-se aí associada a orações ditas pelos reis e os guerreiros que o acompanhavam; trata-se, sem dúvida, de um ritual particular, destinado a sacralizar o exército real que parte em campanha, e cujo fim era introduzir, em todo o corpo dos combatentes, os carismas de que o monarca, em tempo de paz, tinha o privilégio. O estudo [Pág. 323] dos textos que parecem dizer respeito à França do Norte leva-nos a conhecer duas épocas da mais viva criatividade no campo da prática litúrgica.

A primeira antecede de pouco a primeira cruzada. Em finais do século XI, na Borgonha e na Lotaríngia, o texto das pontificais utilizado no reino dos Francos orientais, e nomeadamente o *Romano-germânico*, composto em Maiência, entre 950 e 963 ^[373], foi completado com fórmulas de “*bênção da espada novamente cingida*”. Eis o que nos diz um manuscrito, cuja redacção se situa na região de Besançon e datada da segunda metade do século XI ^[374]: “*Quando o jovem* (juvenis, quer dizer rapaz adulto e formado nas armas) *deseja cingir, pela primeira vez, o gládio, bênção da espada*”. E é aqui, na invocação lançada a Deus pelo oficiante, que se vislumbra uma alusão à trifuncionalidade, plenamente de acordo com a imagem que Gerardo de Cambrai tinha em mente: “*Deus, que instituiu três graus* (gradus – graus, funções; porém trata-se, muito evidentemente, de graus hierarquizados, colocando-se o grau militar entre os outros dois, encarregado de proteger o povo cristão contra o inimigo visível), *três graus de homens após a queda de Adão, para que o teu povo fiel permaneça na segurança e na paz, defendido contra todo o ataque da malícia...*” Um outro manuscrito, redigido por volta de 1093 em Cambrai – sim, em Cambrai ^[375] – contém um *ritual* (ordo) *para armar um defensor* (defensor) *da Igreja ou qualquer outro cavaleiro – e* estamos autorizados a pensar que se trata, efectivamente, dos ritos aplicados a esses “cavaleiros lorenos” de quem Gerardo falara: após a bandeira, benze-se a lança e a espada, depois o

próprio guerreiro; o bispo, “ordenando” os cavaleiros da igreja episcopal da mesma forma que ordena os clérigos da diocese, procede à entrega do boldrié e do gládio; pronuncia então palavras que são as mesmas, adaptadas, do sacramento régio; invoca os santos militares, Maurício, Sebastião e Jorge. Pelos preparativos de um cerimonial que teve lugar nos últimos decénios do século XI, pela força dos gestos e das palavras, as funções e os deveres dos reis foram impostos a todos os que usassem gládios, a todos os cavaleiros. O grupo dos especialistas da guerra foi sagrado segundo ritos de *consecratio*, cuja homologia é evidente com os da entronização régia e da ordenação sacerdotal.

O segundo tempo forte é o último terço do século XII. Entretanto, os valores dos cavaleiros haviam-se desenvolvido, exaltados no entusiasmo das expedições a Jerusalém; ao mesmo tempo, os aperfeiçoamentos da cavalaria na esgrima singularizavam, cada vez mais nitidamente, a forma de combater dos cavaleiros. Estes haviam-se fortalecido nos campos dos torneios, [Pág. 324] cuja voga tomara tal incremento na França do Norte que, em 1130, a Igreja achou dever condenar esses simulacros de batalhas, onde se libertavam demasiadas violências profanas. João de Salisbury, ao falar dos cavaleiros no livro VI do *Policraticus*, diz que “*nos nossos dias vão para a guerra tal como vão para o casamento, vestidos de branco*” e precisa que são duplamente instituídos “*de corpo e de espírito*” por uma escolha e por um sacramento – *electio-sacramentum*. Em 1159, João molda a realidade e adapta-a àquilo com que sonha. Tal como Otão de Freising, seu condiscípulo, ao evocar a “ordem equestre”, tem os olhos fixos nos modelos fascinantes da antiguidade romana. Na teoria do Estado que constrói, João julga que caberá ao soberano recrutar aqueles que o auxiliam pelas armas; imagina que os cavaleiros se contratam do mesmo modo que se contratam os legionários: “*jurando por Deus, por Cristo e pelo Espírito Santo e pela majestade do príncipe*”. Mas não inventa tudo. Ao definir

depois a função da cavalaria ordenada desta forma – ou “da ordem dos cavaleiros” (*ordinata militia*), acrescenta ^{376}: “A consagração (ou o sagrado: *consecratio* é a palavra que se emprega a propósito dos reis ou dos esposos unidos pela bênção nupcial) *do cavaleiro processa-se deste modo: habitualmente solene, no dia que é ataviado com o boldrié militar, deve vir solenemente à igreja, colocar o gládio sobre o altar e, pela oferenda assim feita em sinal de profissão solene, vota-se ele próprio ao ser-viço do altar e promete a Deus pôr-se ao serviço da sua espada, quer dizer da sua função*”. O gládio é o emblema da função de cavaleiro – como a coroa o é da função régia – e o cavaleiro jura servi-la. No ritual assim descrito e que, segundo parece, se tomou rigoroso depois que foram compostas as *ordines* de Besançon e de Cambrai, esse papel simbólico tem papel análogo ao da *schedula*, na sagração dos bispos. É testemunho de um compromisso. Serve de referência visível, tangível, às obrigações descritas. Todavia, João de Salisbury julga necessário indicar que esse cerimonial é o objecto de uma interpretação diferente, esta laica e dirigida por um sistema ideológico contrário: “*vemos alguns que protestam apelando assim para a má acção, quando põem o boldrié sobre o altar para a consagração militar; aproximam-se nessa altura com a intenção de declarar guerra ao altar, aos seus ministros e a Deus que é aqui venerado. Julgá-los-ia eu mais amaldiçoados pela malícia (malitia) do que consagrados à cavalaria (militia) legítima* ^{377}”.

Parece que os vinte e cinco anos que se seguiram à publicação do *Policraticus*, quer dizer quando reaparecia o esquema trifuncional para escorar proclamações ideológicas, na época em que o vocabulário das cartas atesta que, na prática social, a cavalaria era reconhecida como ordem – o cerimonial do armar cavaleiro foi rapidamente enriquecido. Voltando ao texto de João de Salisbury, o cisterciense Helinando de [Pág. 325] Froidmont, no seu tratado da *Boa Conduta do Príncipe* ^{378}, assinala com

uma nota complementar um hábito que, segundo ele, começa a difundir-se: a velada de armas, ritual religioso – rezar uma noite inteira, conforme fazem os monges – mas também prova de resistência física: “*Em certos lugares, é hábito o cavaleiro que deve ser sagrado no dia seguinte, passar a noite em vigília e em orações, sem o direito de se deitar ou de se sentar*”. Os textos citados autorizam, penso eu, a situar nos anos sessenta e setenta do século XII uma fase essencial da história desta cerimónia da armar cavaleiros ^{379}. O incremento da cultura cortês consolidava o edifício moral. Sob o olhar do príncipe, a cavalaria acabava de meter-se nela como numa praça-forte. Resignada, porque lhe cabia a todo o transe defender os seus privilégios, deixara-se, enfim, levar pelas admoestações das gentes da Igreja e abria os ouvidos aos sermões [os de Alain de Lille dão-nos o modelo ^{380}], preparados especialmente para ela e que, por consequência, assim a distinguiam do resto dos fiéis, para descobrir, nos romances que Cristiano de Troyes escreveu sucessivamente, que a cavalaria se carreava, pouco a pouco, de um sentido novo que apagava o primitivo, muito concreto, de profissão militar que a palavra conserva ainda no *Erec*; enchia-se lentamente da ideia de cortesia, de vigor moral, para se tornar, enfim, no *Percival*, o símbolo verbal de uma recusa das aparências carnavais ^{381}. No seu notável estudo do léxico das canções de Gesta – género literário que reflecte muito melhor a evolução semântica de que os ritos de sociedade eram o lugar que se tornara comum, banal, e que as criações do génio haviam abandonado – uma investigação conduzida a nível da linguagem, é “bem mais reveladora do comportamento e do inconsciente dos temas e dos motivos cientemente introduzidos por certos autores”. João de Flóri di-lo pertinentemente ^{382}: passado o ano de 1180, a “cavalaria” já não é apenas um corpo profissional ou socioprofissional; tende a tornar-se um “colégio” que recruta os seus membros por cooptação, por entronização ritual. Acrescentando, de resto, que ela se adorna com a ética que há mais de um

século se lhe propunha e faz dela o seu código moral próprio, tornando-se assim uma *ordo*, fornecendo *a posteriori* a justificação da sua existência como tal ^{383}. [Pág. 326]

Ora foi mesmo neste sentido que os príncipes elevaram a cavalaria ao primeiro plano das suas dignidades e se puseram a comemorar especialmente a cerimónia da sua própria elevação a cavaleiro. Segundo toda a verossimilhança, as solenidades da entrega das armas aos jovens, em vez de servirem para instituir todos os cavaleiros na sua ordem, simplificando-se, haviam longamente demonstrado a preferência pelo herdeiro de um rei, de um duque, de um conde, para as responsabilidades do poder. Esta função primitiva da festa ritual explica a situação privilegiada que a recordação da cerimónia de armar um cavaleiro ocupa, desde os finais do século XI, nas biografias dos príncipes, na autobiografia de Foulque de Réchin ou nos elogios a Guilherme, o Conquistador. Nota-se que os poderosos, bem cedo – desde 1020 no Sul do reino, cerca de 1100 na região de Mâcon ^{384} – haviam julgado conveniente acrescentar, nas cartas passadas em seu nome, o título de *miles* ao de *dominus*. Porém, na época em que se tornou hábito chamar “*messires*” a todos os cavaleiros, os chefes dos principados começaram a celebrar, mais alto que nunca, a sua própria cavalaria. Assim aconteceu com os condes de Guines: o padre Lambert que, por volta de 1200, compôs a história da sua linhagem, teve o cuidado, para agradar ao conde Balduíno, de anotar que Tomás Becket o havia armado cavaleiro por volta do ano 1165; ao falar do filho mais velho do conde, o verdadeiro herói do relato, o único acontecimento que lhe pareceu merecer ser datado com precisão foi o dia do Pentecostes do ano de 1181, dia em que foi armado cavaleiro. Também Henrique II esperava ouvir ler, na vida de Godofredo, seu pai, uma longa descrição da cerimónia iniciática que Marmoutier escreveu. Porque este ritual de passagem era, a seus olhos, essencial, inserido entre a festa dos esponsais e das núpcias, quer dizer em

pleno coração do cerimonial desdobrado que, ao unir o herdeiro do conde de Anjou com a herdeira da Normandia e do reino de Inglaterra, preparava a subida do Plantageneta acima de todas as potências da terra. Henrique ficou muito satisfeito, como é de calcular, pelo facto de o escriba, obediente, só mostrar desta cerimónia a parte profana, falando do banho ritual como de uma simples preparação do corpo, limitando-se a aludir ao sagrado pela recordação do dia escolhido: o Pentecostes, esse momento em que o Espírito Santo desce entre os homens. Enfim, o próprio imperador Frederico, em 1184, acha dever rodear a cerimónia do armar seus filhos cavaleiros com a pompa deslumbrante que há pouco evoquei.

Em finais do século XII, não esqueçamos, tal cerimónia não é individual. Trata-se de uma solenidade do poder, pública e colectiva. O príncipe é o seu ordenador. Mostra a sua prodigalidade. Ao mesmo tempo que arma seu filho cavaleiro (o filho acaba de sair da infância e vai, portanto, deixar a casa paterna para a grande viagem desportiva, ritual também ela, [Pág. 327] da “juventude” em busca de “glória”), arma os *commilitones* deste, camaradas da mesma idade que com ele aprenderam a lide das armas e o irão seguir. O “novo cavaleiro” desfila aos olhos da corte. À frente de um enxame de guerreiros muito frescos, ele é o príncipe da juventude, da geração que se prepara para tornar-se independente. Herdeiro presuntivo do senhor, conduzirá para a aventura os herdeiros presuntivos de todos os vassalos. Neste dia de Primavera e de Graça, os jovens são verdadeiramente “escolhidos”, inscritos conjuntamente na *ordo*. Os dons que lhes vêm do sangue, da gentileza, confirmam-se pela consagração. E as virtudes de que prometem dar o exemplo unem mais estreitamente tudo o que, posto no mundo real pela “cavalaria do país”, chega agora à maturidade viril, todo um recrutamento em torno do homem que cedo se tornará, por sua vez, o príncipe e deles receberá a homenagem, deles esperará os serviços, mas que nesse mesmo dia também, instituído por

idêntico ritual, não quer aparecer sozinho, mas sim como o primeiro entre os seus pares.

Desta forma se ata e desata, de Pentecostes em Pentecostes, a solidariedade que o príncipe alardeia ante os cavaleiros. E que vemos claramente o que vale. Contrariando o movimento de dissociação feudal, no próprio instante em que chega a seu termo a vulgarização dos emblemas da soberania de que todos os cavaleiros se acham agora revestidos, contrariando também esse outro movimento que a Igreja desencadeara no tempo das lutas gregorianas, ao tentar atirar os “cavaleiros de Cristo” contra os “cismáticos”, quer dizer os soberanos simoníacos – a cerimónia do armar cavaleiro aproxima do príncipe *a militia* (ao mesmo tempo que amortece o antagonismo, por um momento tão avivado na casa dos Plantagenetas, entre o chefe de família e seus filhos). Por ele, no Norte da França, em finais do século XII, a cavalaria e a monarquia tornam-se indissolúvelmente ligadas e todos os membros da aristocracia laica comungam no respeito de um mesmo sistema de valores, numa mesma concepção do mérito e no cumprimento de um ofício conjuntamente assumido pelo primeiro dos cavaleiros, que dirige, até ao último, que serve.

Preeminência

O perigo estava em que o príncipe se perdesse na cavalaria. Pois não era redonda a Távola e os Cavaleiros não eram os pares do rei Artur? O sonho da cavalaria – no relato que faz de Bouvines, o Menestrel de Reims atíça ainda as cinzas nos finais do século XIII – não será rodear por todos os lados o soberano para desaparecerem no seu seio as prerrogativas daquele? Havia duas maneiras de evitar este perigo.

Em primeiro lugar, a etiqueta que regia a vida da corte. Na casa do príncipe que, na França do Norte, abrigava ainda uma importante companhia de cavaleiros domésticos, que reunia os filhos dos vassalos

vindos para se adestrarem no manejo das armas, onde se acolhiam os amigos [Pág. 328] de passagem e a multidão dos fiéis que vinham para as cerimónias periódicas da suserania, e onde vivia, alimentado pela liberdade do senhor, cada vez maior número de “mestres” que não eram de sangue nobre e cada mais “vilões”, *o senior* fingia ligar-se à cavalaria do seu séquito. Com ela ria dos outros. Contudo, achava dever guardar as distâncias, para que nenhum cavaleiro pusesse em dúvida que, desse corpo que formavam, o príncipe era a cabeça. O senhor afirmava a sua superioridade, mostrando-se o generoso distribuidor de “alegria”. Divertia a sua cavalaria com combates que organizava propositadamente para ela, nos intervalos dos jogos de corte. Todos estes jogos se faziam segundo regras estritas, cujo respeito constituía a ossatura da ética propriamente cortesã. Uma Trindade presidia ao seu desenrolar. Outra tríade, talvez a mais próxima de todas as outras tríades dumezilianas. Três pessoas. Três funções. Três exigências morais. O senhor, sentado na grande sala ou na capela, em oração ou conversando, rodeado pelos clérigos, afirmando o direito, modelo da justiça e da temperança; a esposa, dona de casa, das reservas de géneros e da câmara, sempre grávida e procriando para ilustração da linhagem, fecunda, fértil, distribuindo com acerto a abundância: era sua virtude a prudência; finalmente, o herdeiro, o “jovem”, ligado às tarefas do exterior, cavaleiro projectado para os campos de torneio ou de batalha, afrontando os riscos, colhendo a glória, atirando fora o dinheiro às mãos cheias; e de quem todos esperavam que encarnasse, à falta de outras virtudes, a quarta das virtudes cardiais – a força. As capacidades para manter as rédeas da cavalaria assentavam neste triângulo.

Para o príncipe, o jogo consistia em dosear os seus divertimentos sem que ela o percebesse: usando como negaça as duas outras pessoas. O filho, que arrastava os jovens guerreiros para a aventura, os ferimentos e as pândegas, aliviando a corte da sua turbulência. A esposa, permitindo que

manifestassem à sua volta os simulacros do amor. Nas florestas e nos campos, os jovens sonhavam apoderar-se dela. Os mais velhos passavam os dias em longas conversas com ela. Do chamado amor cortês, essa lide de alternâncias de ataques e de fugas, semelhante ao torneio e às virtuosidades, a “dama”, esposa do senhor, constituía o tema. Não era a “virgem”, a pomba branca logo forçada, enganada ou consentidora. Era a dama. A sua prudência astuciosa fazia dela um estimável “partenaire”. Porque a partida devia ser duvidosa. Para que os cavaleiros pretendentes fossem fechados, estritamente, numa rede de obrigações e de serviços. Pelo jogo do amor, tanto como pelos exercícios militares, o jovem iniciava-se, aprendia a dominar a violência, a ordená-la. Os cavaleiros pretendiam conservar-se como únicos protagonistas do jogo do amor e era ainda para o senhor uma forma de os domesticar, de introduzir subrepticamente no debate alguns clérigos e alguns plebeus da sua corte. Sem o dar a entender, dirigia o jogo. Arbitrava. À parte, assim nitidamente pondo-se de lado. Fora jovem no seu tempo e não esquecia o que o prendia à *ordo* cavaleiresca. Mas atravessara a vida. Esse progresso levava-o mais [Pág. 329] longe, a estabelecer-se *capuz mansi*, “chefe da casa”. Pai. Dominando uma fraternidade, tal como o abade domina o mosteiro. Como ele dando o exemplo, expondo uma “imagem” – a de Deus, por vezes a do Diabo. Responsável, em todo o caso. Fazendo-se temer pela sua “ira”. Corrigindo. Segurando, nas mãos o espelho, passeando-o constantemente pelo mundo. Para que todos vissem, reflectidas nele, as três funções, perfeita-mente desempenhadas pelas três personagens da trindade doméstica.

A segunda defesa é, com efeito, o início da trifuncionalidade social. Os cavaleiros não estão sós. Há, em volta do senhor, dois outros “gêneros” de homens, duas outras “ordens”. Após ser armado cavaleiro, após as suas núpcias, depois do regresso, no fim de cada Verão, das excursões de cavalaria, o príncipe volta a sentar-se em sua casa. Os cavaleiros da escolta

desmontam com ele. Precisam entender-se com o clero e o povo. Cabe ao dono da casa, com sageza, manter em paz as três ordens. Pela equitativa distribuição dos seus favores. É o que faz o duque Roberto na *História* de Benedito de Saint-Maure, que gratifica primeiro o cavaleiro pobre; mas não só a este. A sua prodigalidade é igual para com o clero e o artesão. Se o príncipe é um cavaleiro, não é apenas isso. A cavalaria não representa toda a corte. É o que a figura trifuncional afirma, para reforçar o Estado. Esta figura foi retomada por essa mesma razão: colocar a cavalaria sob o domínio do monarca.

Todavia, porque o monarca se orgulhava da sua cavalaria, esta apareceu como a mais importante das três ordens. A sua preeminência afirmara-se já em Benedito de Sainte-Maure, menos quando este anunciou o esquema tripartido do que pela estrutura das anedotas que conta. Vem a evidenciar-se mais nos anos que se seguem ao terminar da *História*. Todas os escritores de língua vulgar o proclamam, e Cristiano de Troyes mais claramente que todos. No *Percival* (1182-1191), quando descreve o herói a ser armado cavaleiro:

*E o homem avisado a espada tomou,
Com ela se armou e a beijou
E disse que ela a ele lhe entregou
A mais alta ordem que Deus fez e comandou,
A ordem da cavalaria
Que deve ser isenta de vilania.* [\[385\]](#)

A partir daí, trata-se apenas de explicar essa prioridade. Em parte alguma o é mais altaneira do que no prosseguimento do *Percival*, no *Lancelote* da Vulgata – escrita quando? Por volta de 1215-1225 [\[386\]](#)? O relato da mesma cerimónia é, também neste texto, ocasião para um discurso. Lancelote acaba de fazer dezoito anos. A Dama do Lago revela-lhe **[Pág. 330]** o que é a cavalaria. Notemos que tal iniciação incumbe agora a uma mulher, outro sinal do muito rápido desenvolvimento dos valores de

cortesias. Partindo das origens, *ab initio* – como Gerardo de Cambrai, ao evocar a instituição das três categorias funcionais. No começo, os filhos de Deus eram livres e iguais entre si. Mas cedo a violência toma o passo sobre a equidade. Estabelece-se então a cavalaria, para que pusesse fim ao caos. “*E quando os fracos não puderam sofrer mais, nem resistir aos fortes, estabeleceram acima deles* (não foi Deus, mas os homens que tomaram a iniciativa; a cavalaria não nasceu pois por urna decisão do Criador, resultou sim de um contrato social; dessacralização completa, que levou directamente a João de Meun e muito mais longe ainda), *como garantes e defensores para protegerem os fracos e os pacíficos e governa-rem segundo o direito e para que os fortes deixassem para trás os males que faziam e os ultrajes* (*debellare superbos*, reprimir a ousadia dos fortes é função dos reis e de Godofredo Plantageneta, o príncipe). *Para esta garantia foram escolhidos os mais válidos em relação ao comum das gentes. Foram os ricos e os fortes e os belos e os ágeis e os leais e os corajosos e os destemidos. Os que estavam cheios da bondade do coração e do corpo. De início, quando começou a ordem da cavalaria, foi atribuído àquele que desejasse ser cavaleiro e tivesse dom para isso, por directa eleição* (*a electio* de João de Salisbury, mas que surgia aqui como dom natural, uma qualidade genética), *que fosse piedoso, sem vilania, bondoso sem perfídia, piedoso para com os sofredores e generoso* (todas as palavras têm esta prosa admirável, expondo com perfeita concisão toda a ética cavaleiresca). *E pronto para socorrer os necessitados, pronto e preparado para dominar os ladrões e os assassinos... foram designados cavaleiros, além disso, para proteger a santa Igreja. Porque ela não se deve vingar pelas armas, nem pagar o mal com o mal*”. A iniciadora desvenda então o sentido dos atributos emblemáticos: a espada tem dois gumes porque “*a cavalaria deve ser esbirro de Nosso Senhor e do seu povo*”; mas a sua ponta “*é outra coisa, significa obediência, porque toda a gente deve obedecer ao*

cavaleiro” (exprime-se aqui a transferência máxima: para Adalberão, recordemo-lo, toda a gente, incluindo os reis, deve obedecer ao clero). O cavalo aparece como o símbolo do povo: “porque, também ele deve transportar o cavaleiro em todas as suas necessidades... porque o cavaleiro o guarda e defende noite e dia. E em cima do povo deve sentar-se o cavaleiro. Porque assim como acontece ao cavalo que leva o que está em cima dele a todo o lado onde este deseja ir, assim o cavaleiro deve o povo pelo seu querer, por firme sujeição, por estar o povo debaixo dele, que é onde deve estar. Cabe ao cavaleiro ser “sire do povo”. E a Igreja? Quer dizer “o clero pelo qual deve ser servida a santa Igreja, e as mulheres viúvas e os órfãos e as dízimas, e os óbulos que a santa Igreja estabelece?”. “Assim como povo mantém o cavaleiro terrenamente e lhe procura aquilo de que ele necessita, também a santa Igreja deve mantê-lo espiritualmente e [Pág. 331] procurar-lhe a vida que não tem fim. Isto pela oração e pelo óbulo, para que Deus seja seu salvador por todo o sempre.”

Se a trifuncionalidade é aqui encarada como chave-mestra do sistema ideológico, é – vemo-lo nitidamente – com o fim de provar que a cavalaria tem o direito de ser “servida” pelas duas outras categorias sociais: o clero e o povo. O conjunto do edifício, as suas duas alas, a carnal e a espiritual, foi constituído para as carências da cavalaria, nitidamente identificada com a realeza. Por ligeira rotação, o modelo surgiu para celebrar o triunfo da cavalaria. Com um tal esplendor, este não correrá o risco de deitar abaixo as hierarquias da casa real, provocar a vitória do *imago juventutis* sobre a *sapientia*, ou do filho do monarca sobre seu pai – quer dizer a mesma subversão que Adalberão denunciava, a desordem, os velhos escarnecidos pelos jovens, Henrique II morrendo nu, os filhos revoltados contra o pai? Talvez. Mas a celebração desse triunfo tem, como intenção primeira, afirmar que os príncipes cavaleiros o conseguem obter sobre o rei de França.

Quando foi reempregada, a figura trifuncional serviu, nos primeiros tempos, a luta travada contra a revivescência capetíngia pelos Plantagenetas e outros chefes dos “Estados feudais”, pelo conde da Champanha, por Filipe da Alsácia, conde da Flandres, que descendia directamente dos Carolíngios e sonhava herdar, um dia, a coroa dos reis francos e para quem Cristiano de Troyes escreveu *o Percival*. Não esqueçamos que o sistema ideológico, soberbamente exposto pela Dama do Lago, atinge o seu pleno vigor no mais renhido desta rivalidade, que a largueza dos príncipes, e não a do soberano, ajudou a exprimir-se em formas sólidas e sedutoras, próprias para implantá-lo em todos os espíritos, por todo o lado e duradouramente. O seu primeiro campeão não foi Henrique II, rei da Inglaterra, mas Henrique, duque dos Normandos, descendente de Foulques, conde de Anjou – *strenuus miles*, como se dizia ter ele sido, conquistador, sedutor, eclipsando pela fama de suas proezas e de sua magnificência o *presbiter ordinatus*, Luís VII, de quem Aliénor confessava – segundo constava – que “seu esposo não se comportava como rei, mas como monge”. Forjada nos anos setenta do século XII, ao mesmo tempo que as novas maneiras mundanas, a proposta de uma cavalaria convencida de dominar as outras duas ordens foi a causa de um conflito ardoroso, travado numa dupla frente. Luta contra a ideologia dos padres – e foi, na Inglaterra e no império, um momento de extrema tensão entre os dois poderes, o temporal e o espiritual. Luta contra o rei – mas o adversário não era o mesmo? –, contra os poderes da unção, contra as escolas de Paris para onde afluíam os clérigos de Inglaterra e onde se venerava a memória de Tomás Becket.

Todos os jovens estavam dispostos a manter um tal combate, todos os cavaleiros novos que vinham declarar a guerra a Deus, punham a espada sobre o altar e fingiam não perceber o latim, que era a língua dos confessores, porque desejavam gozar a vida, troçavam das exortações [Pág. 332] cistercienses e não desconheciam que os clérigos ganhavam, mais

facilmente que eles, os favores da dama eleita. Eis porque a eminência da cavalaria e as suas pretensões de anexar a “clerezia” foram celebradas tão alto, longe de Paris. Quer dizer ensinando o saber, a alta cultura, como Cícero ensinava a retórica, a comportar-se como honesto homem. Uma cultura distinta da dos clérigos, alimentando-se dela, mas que não dispensava directamente a escola. A clerezia seria fruto de uma educação diferente, comunicada em degraus, como o saber eclesiástico, através de uma lenta peregrinação iniciática, agora laica, militar, um progresso “cortês”.

Três etapas. Antes de tudo ser armado cavaleiro no Pentecostes, no termo da aprendizagem, encarada pelos cavaleiros como as artes do *trivium* o eram pelos clérigos. Depois a aventura, interdita aos vilões, afastando da vilania – o equivalente da busca dos clérigos que vão, de mestre para mestre, fechando-se temporariamente no claustro cisterciense para meditar. A aventura, dividida entre dois pólos, a corte e a floresta – cuja topologia imaginária, deliberadamente ignora o espaço intermédio, os campos, as aldeias, a planície, que os cavaleiros devastam, galopando através delas, de “flor” em punho, ignorando também as igrejas, desprezando tanto a Igreja como o povo camponês. A corte: o espaço regido pelas leis da alta sociedade, onde o homem de guerra gosta de divertir-se, respeitando as regras, na companhia das damas e das donzelas – pelo papel atribuído à sedução se exprime a agressividade da ideologia cavaleiresca para com a gregoriana, a recusa do enquadramento matrimonial, o gosto pelo rapto e pelo prazer. A floresta – de facto na orla das planícies, o vasto campo das emboscadas, da montaria e dos torneios: domínio do selvagem, do indomável, dos perigos estranhos que se tem de desafiar a sós (quando o cavaleiro, nas realidades da guerra e da caça, nunca se atreveria a separar-se do seu grupo; porquê este sonho de solidão? Necessidade de fuga? Reminiscência dos antigos ritos de iniciação? Símbolo de uma busca de

perfeição que, pouco a pouco, à maneira cisterciense, se interiorizava, se personalizava? A floresta: antimundo onde, de vez em quando, é preciso embrenhar-se – e era efectivamente num esforço análogo para dominar desordens da floresta que os Cistercienses e os cavaleiros se encontravam –, os fortes têm a possibilidade de ver entreabrirem-se as portas do sagrado e da sagesa. Aqui entreabertas, não por um clérigo mas por um eremita, quer dizer um louco de Deus, indócil, rebelde às decisões episcopais, acotovelando a heresia e denunciado pelos cónegos (para Payen Bolotin, cónego de Chartres, o eremita não passa de um rústico que subiu de categoria, mas que não honra a nobreza nem a valentia); contudo, no *Percival*, Cristiano encarrega-se de enunciar, por palavras muito simples, toda a moral do *miles Christi* –, o eremita apenas admitido pela cavalaria para lhe levar um pouco da mensagem evangélica. Quanto ao terceiro degrau, é sempre futuro: o local sonhado, inacessível, um ponto que recua continuamente, [Pág. 333] uma miragem – não era este, para S. Bernardo, o último degrau do amor? – lugar de esperança onde a busca teria fim, onde o objecto seria alcançado por esse desejo que leva a fugir-se das alegrias fáceis da corte, para se vaguear por entre o matagal, de provação em provação.

Todos os príncipes dos finais do século XII percorreram esse ciclo educativo, acompanhados pelos cavaleiros, seus camaradas, seus vassalos, seus confrades. As estruturas de uma tal escola favoreciam a conjunção das duas naturezas de que Adalberão falara, a juvenil e a tranqüila, dois valores de “juventude” e de “sagesa”. Valia mais que a dos padres, para onde se levavam os filhos do rei. Não reprimia a alegria. Os clérigos da corte que serviam Henrique Plantageneta tinham sido os primeiros a escrever tudo isto. Mas o eco do que haviam dito repercutiu-se, em menos de uma geração, em todas as cortes da França do Norte; por volta de 1180, podia-se ainda ouvi-lo na corte dos condes da Flandres e na da Champanha; dez anos

mais tarde, na minúscula corte do conde de Guines.

Esse eco foi acolhido calorosamente pelo que dele permanecia de desejo e de independência feudal, avivando as resistências à invasão capetíngia. Apoia-as com tanta eficácia como os tonéis de moedas de prata que o rei de Inglaterra enviava. Este êxito determinou o da figura trifuncional nas novas formas que passara a revestir. No entanto, tal êxito esbarra com um obstáculo. Paradoxalmente, nessa região, esse obstáculo foram as estruturas profundas sobre que se haviam apoiado, século e meio atrás, as primeiras proclamações do postulado da trifuncionalidade social. O obstáculo foi a França real, a França de Adalberão, de S. Dinis – o pseudo-Dinis, o Areopagita – a de Suger, a mesma agora das novas catedrais, a França dos pórticos reais. O obstáculo foi Paris, tesouro e símbolo de uma realeza aliada ao papa, aos bispos, à Igreja reformada, às escolas, às comunas, ao povo. **[Pág. 334]**

III – RESISTÊNCIAS PARISIENSES

A economia estava em pleno desenvolvimento, cada vez mais rápido, e todas as formas de relação se simplificavam. Os homens circulavam cada vez mais facilmente, os ávidos de cultura ou os campeões de torneios, batendo uns e outros as estradas. Isto permite à mais alta actividade escolar concentrar-se inteiramente em Paris, no último terço do século XII. O rei de França assim o desejava, o papa também, pensando que a reunião das equipas de investigação teológica permitiria melhor controlá-las, torná-las ao mesmo tempo mais fortes. Lado a lado, esforçando-se para se ultrapassarem, poriam mais ardor em fazer brilhar o armamento dos grandes empreendimentos em que a cristandade se comprometera: uma, externa, era a cruzada; a outra, interna, era a reforma moral da *societas christiana*. O clero dirigia ambas. O esforço para o fazer mais eficazmente levou a ideologia clerical a fortalecer-se, ao mesmo tempo que se reforçava também a ideologia cavaleiresca. Para o desabrochar da segunda colaboravam os príncipes feudais. Para a expansão da primeira colaborava o rei, sagrado, com todas as suas forças.

Como base permanecia a exigência ascética, mas agora duplamente deslocada. Por uma primeira flexão que Cister lhe imprimira, preocupava-se menos em reprimir a concupiscência do corpo do que a atíçai a concupiscência da alma, quer dizer, o amor a Deus. Por outro lado, saindo do mosteiro para se estabelecer na igreja secular, ela vinha em reforço de uma acção sobre o mundo, conduzida pelos capítulos reformados, modelos da “boa vida”. Exigia que o estudo, a meditação sobre o texto dos “autores” prosseguisse, na maior pureza, para um único fim: a descoberta do inefável. A rosácea do transepto norte da catedral de Laon exprime à sua maneira essa intenção, mostrando sete fontes de luz, atribuída cada uma delas a uma das artes liberais, rodando em volta de um ponto central, a sagesa,

formando como que a sua corte, enriquecendo-a, exaltando-a, dispondo em seu redor, em coroa perfeita, as gemas multicolores do conhecimento, mas contudo discretas; não ocupando mais [Pág. 335] lugar entre as pedras nuas, perfeitamente talhadas, cistercienses, que as sóbrias maiúsculas das páginas perfeitamente nuas da grande Bíblia de Clairvaux.

A missão dos bons clérigos é análoga à dos “homens bons” do catarismo – difundir o Espírito Santo entre o povo cristão. Às múltiplas companhias que formavam – as melhores dentre elas haviam-se apropriado do mais vivo do monaquismo – foi formalmente confiado um magistério pelo papa e pelo rei de França, aliados, lutando juntos contra os “tiranos”, heréticos, cismáticos, simoníacos, seus comuns e temíveis rivais: o rei da Alemanha e o rei de Inglaterra. O autêntico poder e a força arrebatadora foram delegados para os chefes dessas *Scholae*, os mestres. Instaurou-se uma nova forma de domínio: a força dos doutores que sabem, que falam, que subjagam os ouvintes.

Assim como o príncipe se prestava a confundir-se, até certo ponto, com os seus cavaleiros, imitando para isso a valentia dos mais ousados, também o bispo se deixava absorver pelos grupos dos *magistri*, procurando pregar tão bem quanto os mais hábeis, só afirmando agora a sua superioridade pelos poderes sacramentais que reservava para si, embora vangloriando-se dos êxitos escolares da sua juventude, tal como os príncipes celebravam a cerimónia em que haviam sido armados cavaleiros. Cedo os escultores seriam convidados a erguer, no pórtico central das catedrais, encostada ao tremó, a efigie de um Cristo cuja aparência nada tinha de um juiz, nem de um supliciado, mas a de um doutor, sereno, com um livro na mão esquerda: exprimia assim a irresistível ascensão de um poder intelectual, o poder da união dos mestres com os estudantes, o poder da *universitas* que formavam.

Paris era o centro deste poder. Paris onde nascera o rei, que a amava

acima de todas as cidades, a ponto de, em 1212, decidir rodeá-la de muralhas, ordenando que o espaço assim limitado fosse inteiramente povoado.^{387} Culminava em Paris a “transferência dos estudos” vindos da Grécia e de Roma. Precipitavam-se para Paris todos os aventureiros da inteligência, todos os jovens ávidos de subir na Igreja, todos os futuros bispos, todos os futuros papas. E em Paris dominava a cúria romana, cuja principal preocupação, entre o terceiro concílio de Latrão (1170) e o quarto (1215), perante uma ofensiva herética cada vez mais inquietante, era coroar a obra gregoriana pela centralização do povo laico, forçado ao conformismo doutrinal e à regularidade dos costumes. Programa de acção concreta, prática, que os mestres de Paris, “artistas” ou comentadores do texto sagrado, foram chamados a aperfeiçoar.

Foram, pois, incitados a voltar os olhos mais deliberadamente para o social. Assim fizeram; e foi então que se abriu, na história da escolástica, **[Pág. 336]** esse hiato entre a abstracção lógica do primeiro século XII e a abstracção metafísica do século XIII: o tempo de Pedro, chantre de Notre-Dame de Paris ^{388}, rodeado de um grupo de colegas, Roberto de Courçon e Estêvão Langton, e de alunos, Foulque de Neuilly e Tiago de Vitry. Animados do desejo de ver mais claro – o desejo que levava, no seu tempo, a aperfeiçoar os instrumentos de óptica – esses “sábios” aplicavam os mesmos métodos, prosseguiram o mesmo fim que os seus antecessores. As suas investigações prolongavam aquelas cujos resultados Honorius Augustodunensis divulgara e que Hugo de Saint-Victor fizera progredir. Esforçavam-se por afirmar o mesmo projecto de organização social, de forma a torná-la mais útil e a servir cada vez melhor a acção pastoral. Assim se edificaram, paralelamente, duas construções ideológicas: uma, imagem cavaleiresca da sociedade, enquadrada na corte de Henrique Plantageneta pelo esquema trifuncional; a outra, uma imagem clerical da sociedade, fundada no exame lúcido do concreto. Menos simples, portanto.

Rejeitou a trifuncionalidade que os comentadores do Apocalipse acabavam de pôr de lado.

Ao contrário da outra, esta imagem não era trabalhada em traços largos, afixada para ser vista por todos os lados. Emergia lentamente de uma investigação que podemos dizer sociológica. É excepcional que se mostre, na sua totalidade, entre o que se escreveu na escola e chegou aos nossos dias. Habitualmente, os elementos que a compõem chegam-nos desarticulados, aparecendo por acaso durante uma explicação do texto bíblico ou nos múltiplos compartimentos de uma tipologia do sermão. John Baldwin aponta-me uma das raras passagens que ressalta do conjunto das nervuras sobre que se estende o véu ideológico: uma página da *História Ocidental*, de Tiago de Vitry ^[389]. Este livro trata do povo cristão, mas encarado de dentro para fora. A acção que o papado dirigia, já o disse, processava-se em dois campos. Um, orientado para Jerusalém pelo espírito de cruzada: o grande sonho desiludido pelo fracasso de 1190, mas persistente. Por ordem expressa de Roma, Foulque, cura de Neuilly, pregava a peregrinação conquistadora ao túmulo de Cristo, recaído nas mãos dos infiéis, falando primeiramente às suas ove-lhas, depois aos Parisienses, em 1195-1196; todos os mestres se associaram à empresa, chamando a cristandade a purificar-se porque Deus, irritado, recusava levar o Seu povo à vitória. Ressoavam de novo as palavras dos pregadores populares dos fins do século XI, que haviam mobilizado as multidões, falando de igualdade na pobreza. Tiago de Vitry retomou-lhes o discurso, glorificando Pedro, o Eremita, na sua *História Oriental*. Tardia (1223-1225), a *História Ocidental* completa o que ficou suspenso desse primeiro [Pág. 337] trabalho. Ela indica o que deveria ser o esforço de reparação no segundo campo, o interno.

O tratado divide-se em três partes. É, antes de mais, um lamento sobre a corrupção do mundo, razão por que os cruzados foram derrotados. Tiago

de Vitry conta aqui, como outrora, vindo da Babilónia, se sentiu chocado com a virulência do pecado em Paris. Na verdade, ao longo do século XII, alarga-se a brecha entre as duas partes do espaço social, a urbana e a camponesa. Fechados no coração de um aglomerado que continuamente se estende e engrossa, os mestres parisienses olham, de mais longe, o campo; imaginam-no menos adulterado pelo artifício, constantemente purgado pelo trabalho salutar, ao passo que a cidade é, para eles, o lugar de perdição. O mal renasce aí continuamente; aí pulula, perto dos bancos dos cambistas, por entre o ruído do dinheiro, pelas ruelas onde se briga. Por toda a cidade impera o *infelix ternarius*, a ternaridade da desgraça: a vaidade, a cupidez, a luxúria. Reina igualmente a heresia: dizem-na própria da floresta, quando todos sabem que os seus covis são, na verdade, nos arrabaldes citadinos. Se *a História Ocidental* principia com um pequeno tratado – urbano – sobre a concupiscência, é para delimitar a oficina onde já se acotovelam os operários e todos os pregadores que apareceram após Foulque de Neuilly e Pedro, o Chantre, que trabalharam para modificar os costumes. Tarefa difícil. Encorajava-o o bem velho ideal de *contemptus mundi*: renunciar aos engodos do mundo. Por esta razão, a segunda parte do trabalho é toda ela dedicada ao monaquismo, suporte logístico de um tal combate. Para finalizar, o terceiro livro é uma reflexão sobre os sacramentos que o clero dispensa e cujo papel é, tanto quanto possível, trazer a sociedade pervertida das ruas e das vielas para as ordenações ruidosas – de que a sociedade monástica mostra as mais perfeitas formas. O quadro da ordem social toma justamente lugar na junção desta última parte com a anterior. Reúne, resume, bem tardiamente. Já Guilherme de Lorris se ocupava talvez na composição do *Romance da Rosa* – tudo que fora ensinado trinta anos atrás, nas escolas de Notre-Dame.

Para levar as gentes do século para o bem, não seria preferível pô-las em comunicação com o universo purificador dos claustros, preparar

passagens, favorecer a lenta osmose susceptível de conduzir a humanidade inteira para a sua unidade primitiva, para o paraíso reencontrado? Significaria, se não abater, pelo menos adelgaçar as divisórias que, no pensamento de S. Jerónimo e de Santo Agostinho, isolavam, uns dos outros, cada um dos três graus de perfeição – o laico, o clerical e o monástico? Como no espaço interior da catedral gótica, para que se reduzam os obstáculos ao livre trajecto da luz, essa luz dionisiaca, criadora, unificadora, cuja fonte terrestre é o bom mosteiro. Oiçamos Tiago de Vitry: “*Não consideramos regulares apenas aqueles que renunciaram ao século e se convertem d religião, mas todos os fiéis de Cristo*”; com efeito, todos seguem uma regra, e é o Evangelho (o Evangelho, a única regra: o redactor [Pág. 338] da regra de Grandmont havia-o dito outrora e S. Francisco de Assis repete-o nesta altura); por isso, estão todos em ordem, “*ordenados, sob (as ordens de) um abade superior e supremo: Jesus*” (o Cristo abade, não rei, nem finalmente doutor: triunfo de S. Bento, agora que o monaquismo beneditino não passa de resíduo de um mundo que, muito rapidamente, se desruraliza); “*podemos pois chamar-lhes também regulares*”. Unidade pela regra, a ordem, a disciplina. A intenção não difere da de Gerardo de Cambrai. Nem difere também, fundamentalmente, da utopia dos heréticos de Arras, da esperança cluniacense, dos sonhos de cruzada, nem daquilo que Joaquim de Fiora, cisterciense, esperava então de uma idade vindoura da humanidade: a reunião de toda a sociedade cristã em fraternidade, paternalmente dirigida por um *magister*, e que seria então a abolição das “ordens”. Assim como também, no dealbar do ano mil, na véspera do fim dos tempos, se assistira ao desmoronar de toda a diferença na prefiguração do paraíso, onde se adivinhava o vôo dos anjos: a comunidade beneditina. Assim também se atenua agora toda a diferença existente nas equipas fervorosas de estudantes. A escola transborda de vigor, o mosteiro declina, quando Tiago de Vitry escreve estas páginas. Mas

a regra de vida – aquela que os clérigos e os laicos, cada vez mais numerosos, escolheram para impor-se – permanece como uma rede em que ficarão presos os homens imperfeitos, pecadores, insubmissos e que, por isso mesmo, se devem manter fechados, pouco a pouco levados para as províncias da perfeição, onde os monges já se acham estabelecidos.

*“Os clérigos e os padres que se conservam no mundo – prossegue Tiago de Vitry – têm igualmente as suas regras e observâncias e instituições independentes das suas ordens”. O clero, a sua hierarquia, os seus graus: uma ordem, certamente. Mas, e isto é o essencial: “há também uma ordem independente de casados, uma outra de viúvas e, enfim, uma outra de virgens”. A preocupação de fechar toda a sociedade numa espécie de golilha moral leva Tiago de Vitry a regressar à bem velha maneira eclesiástica de classificar as pessoas em função dos seus méritos, quer dizer, da sua actividade sexual. Devemos, de resto, notar que não se dá lugar à continência masculina: a ordem perfeita exigiria que não houvesse, no laicado, nenhum homem adulto celibatário: o homem que não pertence à Igreja, regular ou secular, não tem valor nem pode inserir-se numa *ordo*, senão pela conjugalidade.*



Por consequência, cinco “ordens”: três para os homens e duas para as mulheres. Não obstante, Tiago de Vitry não fica por aqui. Pensa nos clérigos, seus camaradas, que devem falar com pleno conhecimento de causa. Os pecados, as tentações não se repartem igualmente pelos seus auditores. O pregador hábil deve poder reconhecer-se nesta diversidade. Distinguir. Para bater no ponto, para desalojar o mal que denuncia. **[Pág. 339]**

É certo que a corrupção provém, antes de tudo, do sexo – o que faz recordar, em primeiro lugar, as ordens de mérito hieronimitas. Porém existe

na cidade, e muito virulento, um segundo fermento de podridão: o dinheiro – o que obriga a classificar mais miudamente, com fundamentos agora na profissão. Entendamos bem: no salário, a propósito do qual Pedro o Chantre e seus confrades reflectiram longamente. Assunto de homens: só há uma “profissão” feminina, a das prostitutas, as únicas mulheres pagas pelo seu esforço físico. O organigrama traçado por Tiago de Vitry prolonga-se por uma segunda classificação: *“Todavia – diz – os cavaleiros e os mercadores e os agricultores e os artífices e demais géneros de homens, multiformes, têm também as suas regras e instituições em função das diversas espécies de talentos (temos o dinheiro), concedidos pelo Senhor”*.

“Multiformes”: consciência aqui da dispersão, provocada pela repartição do trabalho que, no meio urbano, multiplica os ofícios, as funções, os “mesteres” que se tornam, no momento em que Vitry escreve o texto, instituições, corporações. Efectivamente, regidos agora por prescrições regulamentares, por “regras”. Hierarquizadas. O que Tiago tem o cuidado de indicar, colocando, no final da enumeração, os trabalhadores dos campos. Acima deles estão os camponeses (que habitualmente não são nomeados, porque recebem salário), a seguir os mercadores e, por fim, os cavaleiros. No entanto, apenas esboçada, esta hierarquia acha-se englobada, amortecida por um recurso final à matéria do corpo. Estes “*géneros*” são os “*diversos membros*”, affectos a “*funções específicas*”, mas reunidos no “*corpo da Igreja tendo por cabeça Cristo*”. Outras imagens vêm em seu reforço: a profusão de cores espalhadas na túnica de José, a multiplicidade das etapas no caminho da Terra prometida. Todas evocando a diversidade – uma diversidade que faz andar a cabeça à roda. Perigo de difusão que o esforço unitário esconjura: comungar, a todo o preço e sob a mesma fé, unir-se sob o báculo de um guia único.

Esta é a sociedade que Tiago de Vitry imagina. Desde a cúpula monástica até às fileiras do laicado, ela passa do simples ao difuso, sem

todavia sair de uma ordem que o respeito por uma regra comum garante – a regra que o Evangelho dita. Poderosa armadura teórica, mas também sentido do concreto. No limiar do século, os mestres de Paris não fugiram à visão de perfeição social que Hugo de Saint-Victor havia tentado enunciar. Sobre a mesma trama, somente apertaram as malhas.



O esquema elaborado devia convir à acção. Agir, incumbia aos clérigos, intermediários entre os monges e o povo. E, antes de tudo, incumbia ao bispo, ao seu dirigente, ao seu “prelado”. Durante quarenta anos, que foram decisivos, entre 1160 e 1208, os dois sucessivos bispos de Paris, Maurício e Eudes de Sully, aplicaram-se em realizar o programa. O primeiro [Pág. 340] – Pedro, o Chantre, não deixava de lhe criticar o orgulho, acabando por retirar-se para Saint-Victor, onde morreu – esforçou-se, antes do mais, em reforçar as estruturas do enquadramento: empreendeu a reconstrução da catedral, elemento essencial de todo o sistema; multiplicou as paróquias – e no capítulo perguntava-se, entre os mestres, se isto não seria aumentar demasiado a carga imposta ao povo; o propósito de acção eficaz contradizia o da pobreza e dava má consciência. Por outro lado, Mauricio teve a preocupação de pregar em latim e em romano. Voltado somente para os clérigos da sua diocese, mostrando-lhes como deviam falar aos laicos – e a palavra pastoral descia em degraus, do bispo até ao povo miúdo, do latim ao dialecto das ruas. Eudes de Sully, esse sim, *fará lei*, editando estatutos sinodais que deviam servir de base a todos os regulamentos futuros. Assim, os dois bispos modelavam a sociedade, embora respeitando-lhe a dualidade, clero e laicado, que os mestres diziam ser fundamental. A “ordem eclesiástica”, que agrupava todos os auxiliares de Deus e os directores dos fiéis, deviam dar o exemplo. Convinha por isso começar por ensiná-la: de facto, os sermões de Mauricio e as prescrições de

Eudes eram-lhe dirigidos dever dos clérigos praticar a “honestidade eclesiástica” – êxito, nesse momento, da noção ciceriana de *honestas* (Guiot de Provins di-lo claramente:

*Alta igreja requer alteza
Honestidade e gentileza)*

quer dizer um conformismo de comportamento, de submissão aos usos de uma sociedade policiada, a da cidade, a da corte – sendo o homem de igreja especialmente obrigado a manter-se longe do pecado, evitar a todo o preço o escândalo com o qual sofreria a sacralidade de que ele é administrador. Deve pois entregar-se “à sua pregação”, sem medo, com a coragem de um verdadeiro soldado de Cristo; esforçar-se, enfim, por discernir claramente quem e o que absolve – porque, na actividade pastoral, a penitência, que controla, eleva-se então vigorosamente, à frente de todos os sacramentos.

Efectivamente, a linha de combate encontra-se para lá dos limites, bem definidos, da ordem eclesiástica, na área menos estritamente ordenada. Aí, o que é preciso é estancar o pecado. Libertar dele os laicos. Mostrar-lhes continuamente as múltiplas formas de que ele se reveste. E é este o fim principal da pregação. Os sessenta e quatro sermões em linguagem vulgar que o bispo Maurício de Sully oferece aos curas, como modelo, saem todos de uma passagem do Novo Testamento. Explicam-na. Revelam o seu sentido moral e, antes do mais, o que essa passagem diz sobre o pecado. Ajudar assim os fiéis a descobrirem os covis da desgraça, associar as “ovelhas” ao inquérito, à inquisição, à caça aos desvios. Investigando a própria consciência. E depois, confessando a sua fraqueza, antes de receber o perdão. No que se refere aos laicos, os estatutos de [Pág. 341] Eudes concentram-se nas duas instituições reguladoras que dir-se-iam os fundamentos de uma ordem social e moral: a confissão e o matrimónio. Quanto a Maurício, esforça-se para que os padres saibam convenientemente classificar os pecados em pequenos, desculpáveis, e grandes, “danáveis”, estes afastando da companhia de Deus e dos anjos, tal como a

lepra, a heresia, as falsas crenças e o deicídio afastam do resto dos homens, nesse tempo de expulsão, de exclusão, os Judeus, os doentes e os pobres “soberbos”. Pecados “mortais” que se devem extirpar por todos os meios. É já a obsessão que Branca de Castela devia inocular em seu filho, S. Luís. Acima destas faltas maiores reina a “cobiça”, a luxúria e o gosto pelo dinheiro.

Ps: falta nota 4 no livro impresso [{390}](#).



A Igreja – esse Estado que se fortalece a par dos reinos e dos principados, erigindo os emblemas da sua força, as catedrais, a polifonia que enche por completo as naves – acha que deve manter cativos os seus súbditos pelo sentido do pecado. Pela ameaça do inferno e dos castigos purgatórios. Daí a pressão, cada vez mais forte, sobre as representações da organização social que emana das gentes da Igreja, de uma definição, de uma classificação das intenções pecaminosas. Os critérios de culpa substituem-se, insensivelmente, aos critérios funcionais.

O príncipe desse Estado, o bispo, não pode contudo trabalhar sozinho. Como os seus confrades laicos, precisa de auxiliares, de servidores bem preparados. Nesta via, em finais do século XII, desenvolve-se ó empreendimento inaugurado por Honorius Augustodunensis: fornecer aos clérigos bons manuais de acção prática. Maurício de Sully mete ombros à tarefa. Juntam-se-lhe os melhores mestres. Entre eles, o mais eminente é, incontestavelmente, Alain de Lille, magnífico escritor, grande pensa-dor, ultrapassando de longe Honório, entregando-se de corpo e alma à tarefa de reflexão como à obra de exortação, que pessoalmente dirige no Languedoc contra os cátaros, antes de se retirar, de vez, para Cister. Pretendeu guiar pregadores e confessores. A sua *Súmula da arte de pregar* ensina a escolher o conteúdo da homilia, em função do “estado” (status) dos ouvintes – não da *ordo*, nem da *conditio* – propondo modelos. Alain começa pelos sermões

destinados ao estado de cavaleiro. Admirável pedagogia: primeiro, o conselho prático – o que deve ser dito: “*Se se prega aos cavaleiros, devemos convencê-los a contentarem-se com as soldadas, a não ameaçarem os outros, a não tomarem nada pela violência, a não molestarem ninguém, a defenderem o país, a serem os protectores dos órfãos e das viúvas; assim como usam externamente as armas do mundo, que se armem interiormente com a couraça da fé*” (a tradição, aqui, são os livros dos *auctores*, a homilia XIX de Santo Agostinho; Alain retoma-a, conforme já a retomara Abbon de Fleury na sua *Colectânea de Cânones*) ^{391}. [Pág. 342] Depois os exemplos, tirados da biografia de santos militares. Finalmente, o comentário explicativo: o homem é feito de duas partes, a corporal e a espiritual; os cavaleiros usam dois gládios: um externo, para restabelecer a paz no século; um interior, “*para restaurarem a paz no seu próprio peito*”; quando manejam a arma exterior são ameaçados pelo mal – e isto é que se deve mostrar, quando se lhe guia o exame de consciência: o desvio no uso: “*não praticam a cavalaria mas praticam a rapina: servem menos contra os inimigos do que engordam a expensas dos pobres*”; pelo contrário, manejar a espada interior conduz ao bem; interiorização, sublimação que leva ao salutar aquilo que, na “profissão”, inclinaria para o mal: “*o cavaleiro material vive nos castelos, privado dos carinhos da esposa; jejua e vela: usa as armas, resiste aos inimigos, presta auxílio aos camaradas*”: que todo o cristão se torne um cavaleiro espiritual, se obrigue a viver como em guarnição, “num castelo”; metaforicamente, a análise social permite alimentar, pelo *exemplum*, uma exortação que se estende a todos os outros “estados”, a todos os géneros de homens. Alain ocupa-se seguidamente destes, passando-os em revista, na boa ordem: *oratores* (tratar-se-ia, intervindo logo após os especialistas da guerra, dos especialistas da primeira função que Gerardo e Adalberão haviam assim denominado? Não: estes são, precisamente, os *advocati*, as gentes da palavra civil), príncipes e

juízes, monges e padres, gente casada, viúvas e virgens. Nunca se fala de camponeses, nem de mercadores, nem de artesãos. Nada das camadas inferiores do edifício social senão o seu dever de cônjuges e, sobretudo, o seu dever de submissão: “*que obedecem como os homens da plebe*” ^[392]. Que se “submetam” (*obtemperant*). Por-que o espírito de Alain de Lille não se liberta dos velhos princípios: quem quer curar o corpo deve tratar da cabeça. Dirige-se apenas aos *prelati*.

É aqui, precisamente, mostrando como admoestar os príncipes, que ele dispõe, sob a figura ternária e hierarquizada da sociedade laica – os príncipes que dão as ordens, os cavaleiros que as executam, a “plebe” que obedece – filigrana de uma outra temaridade, cósmica: o céu, a terra e, entre as duas, a pessoa humana, participando de uma e de outra. Retomando, à sua conta, a idéia pertinaz que Adalberão e Gerardo haviam expressado, a idéia de uma coesão entre o celeste e o terrestre, por interferência da humanidade. Porque, diz Main, tudo no corpo do homem (“a terra que gerimos”) se acha ordenado, como num senhorio, num Estado, pela permuta de serviços, como o fim eterno (“a terra que buscamos”, a terra sem pecado) não pode ser atingido, no universo visível, a não ser que cada homem aceite a condição que lhe é atribuída e permaneça na divisória onde Deus o situou. Cada qual no seu lugar, sem se mexer, à espera da ressurreição. A ordem social e moral, que a prédica acha que deve consolidar, assenta no mito da reciprocidade de serviços prestados [Pág. 343] pelos diversos órgãos de um corpo e sobre uma realidade, o poder que o príncipe detém e que os cavaleiros aplicam, estendido a todo o “povo”, que apenas tem a “obedecer”. Um poder cuja necessidade não é menos vivamente sentida em finais do século XII do que foi no dealbar do ano mil, mas agora incapaz de moderar-se, dia a dia adquirindo mais força: o poder do Estado serve, por caminhos tortuosos, a reflexão dos intelectuais, que se julgam livres.

Alain de Lille compôs também, em 1190, dedicando-o a Henrique de Sully, arcebispo de Bourges, um *Livro penitencial*, cujo êxito foi estrondoso: a matéria liga-se nele aos estatutos sinodais do bispo de Paris. Ensina a medir o castigo conforme a gravidade do delito. Convida pois o bom confessor a calcular a força do *impetus*, da agressão maligna, uma vez que a culpa lhe é inversamente proporcional. Que leve em conta o temperamento do penitente. Alain de Lille seguiu de perto os progressos muito rápidos das ciências da Natureza; sabe bem que todo o exame do homem carnal, portanto do pecado, deve passar, porque o corpo do homem é um microcosmo, pelo exame do universo físico, pelo estudo do jogo dos humores, homólogo dos quatro elementos: se o homem é, por natureza, inclinado a inflamar-se porque o fogo predomina entre os componentes do seu organismo, ou foi inflamado pelos fogos exagerada-mente ardentes de uma mulher, ser-se-á mais indulgente para com ele, se cometeu o pecado da carne. Interessa portanto a compleição, como também a “condição”. Consideremos – conforme Alain – o facto de ser-se mais ou menos dependente de outrem ^{393}. As pessoas que, como dizemos, “entraram em condição”, se alienaram ao serviço de outrem, deixam de pertencer-se a si próprias e a responsabilidade das faltas recai sobre o mestre. A velha oposição entre *o servus* e *o dominus*, entre o utensílio e aquele que dele se serve, deslocou-se, no seio da formação social, para se estabelecer agora entre os “homens da plebe”, por outro lado, entre os cavaleiros e os príncipes; o renascimento do Estado aprofundou este corte, e é para ele que se volta o olhar condescendente dos “mestres”. A condição e, mais ainda, o “grau”, a casta, porque *minor ordo*, *major ordo*: o pecado é mais grave nos grandes, pois os pequenos se limitam a imitá-los. Por fim, *o status*, o “estado” – aquilo que não depende da ordem nem da natureza, por consequência muito mais flutuante, que sobe e desce conforme os movimentos da roda da sorte – é relativo, como relativas são a “nobreza” e

a “pobreza” – todo o móvel, o indeciso, o jogo, que o crescimento económico introduziu precisamente na rigidez da engrenagem social. E o múltiplo. Convém considerá-lo também, se queremos aplicar a “penitência” equitativamente, pesar o que deve pôr-se no prato da balança para calcular o pecado. Porque o homem, por exemplo, mal alimentado, ou [Pág. 344] de mesa menos fina, o que sofre com o trabalho, merece ser castigado mais duramente se fornicar. Porque o fogo que o consome é menos vivamente atizado. Em contrapartida, deve ser-se clemente se rouba.

O ofício clerical – pregar, confessar – chega a utilizar grelhas cada vez mais finas para penetrar o social e recorre, para isso, ao que continuamente se aperfeiçoa na arte de distinguir. Torna-se de dia para dia mais evidente que a sociedade, essa imensa construção – tal como o cenário erguido para levar à cena os dramas sagrados –, contém cada vez mais *mansiones*, lugares. Não são já três casas, mas todo um tabuleiro. De facto, o simbolismo do xadrez – de que se serviram também para contar as moedas de prata que chegavam às mãos dos príncipes – começa nessa época a invadir lentamente o espírito dos pensadores da Igreja ^{394}. Porém, no tabuleiro do xadrez defrontam-se dois adversários, e porque a finalidade, confessada ou não, do pregador e do confessor é refrear a mobilidade social, amortecer os golpes da sorte, levar ao estável, estabelecer, os intelectuais da escola recorrem finalmente a ele, no vasto movimento de reconstrução política, para compensar a minúcia crescente da sua análise pelo recurso tranquilizador à mais singela ordenação, que é o do senhorio, do domínio, do Estado. Voltam assim, obstinadamente, à divisão primária entre os dirigentes, que amam ou fingem amar, e os súbditos, cujo respeito exigem. Regressam ao sistema enunciado por Gregório, o Grande. Aproximando-se desta forma, passo a passo, do sistema que Charles Loyseau enunciara.



Para os doutores mais lúcidos, a profunda arquitectura do social não será a do plano binário, construído sobre uma estrutura dualista, sobre uma oposição mais poderosa do que o contraste entre clérigos e laicos, entre a cidade e o campo, a oposição de duas classes que se defrontam? Julgo que é esta visão que se descobre no pensamento de Estêvão Langton, para o qual as investigações de P. Carra de Vaux me dirigiram. Inglês, nascido por volta do ano de 1155, Estêvão chega a Paris cerca de quinze anos mais tarde; aí se torna doutor em artes, depois regente na *divina página*. Não redigiu manuais. Comentou as Escrituras, desde os anos oitenta do século XII, até 1206. Designado pelo papa para ser arcebispo de Canterbury, mas contra o voto do rei de Inglaterra, este facto fê-lo aguardar na abadia cisterciense de Pontigny, até poder exercer o seu cargo.

Quase tudo o que deixou está manuscrito: “lições” muito úteis aos pregadores e que se esforçavam por tirar da Bíblia o sentido moral, a “moralidade”, por isso mesmo foram cuidadosamente recopiadas. Comentários [Pág. 345] ao texto de Isaías e ao de Osias, um conservado em Viena, o outro em Paris, em manuscritos do século XIII ^[395], inclinando-se, aproximadamente metade deles, para uma reflexão sobre as categorias sociais e sobre os seus vícios específicos – sempre a preocupação do pecado! Ao ajudar a construir uma exortação moral, Estêvão parte de uma distinção entre cinco espécies de criaturas. Põe de lado os adeptos da contemplação, todos misturados, fosse qual fosse a cor da sua vestimenta; não fala deles porque, como penitentes, não poderia ser-lhes imposta penitência; mas sente-se que desejaria, como Tiago de Vitry, que todos os pecadores lhe imitassem as virtudes. Acerca das pessoas da escola, gente do seu próprio meio, disserta ele abundantemente, criticando com dureza os legistas, todos os que abandonam o estudo das Escrituras pelas ciências profanas; e mais dura-mente ainda os “letrados”, que vendem o seu saber nas cortes. Contudo, é aos clérigos, que formam o terceiro grupo, que se

dirige a parte essencial do seu discorrer: votados à pregação, à confissão, a reforma dos costumes depende deles. Recebem dos contemplativos o exemplo da vida perfeita; recebem dos mestres o saber; o seu papel é distribuir essas riquezas: “instrumento”, “canal” por onde transvasa a palavra de Deus. Mas dotados de autoridade para desempenharem a sua missão: “regentes”, pelo seu estado, em posição de “reger os outros”. O clero domina os laicos. Vê-se aqui um corte fundamental. Estêvão descobre um segundo corte, que divide o laicado, separando os homens poderosos, ricos, príncipes, dos que o não são. De tal forma que, no seu espírito, no fim de contas, a sociedade cristã é ordenada segundo três níveis: os detentores do poder espiritual, os detentores do poder temporal e os submetidos. O pensamento de Estêvão Langton assemelha-se, assim, ao de Adalberão e de Gerardo, através de Gregório, o Grande, a quem, a par de Agostinho e Dinis, gosta de referir-se. Esta tripartição só vem a apagar-se quando, conforme aconteceu com tantos pensadores do seu tempo, ele compara a sociedade a um corpo, sendo os *melhores os olhos e o coração* (os melhores quer dizer os padres e os doutores), os “poderosos” a mão direita que segura a espada e distribui as esmolas, *planta dos pés, os mais pequenos que trabalham e sofrem* (laborant) *a terra para fornecerm o alimento do corpo aos que estão no cimo, quer dizer aos grandes* (majores), *para que estes lhes procurem o alimento do espírito*”.

Durante esta reflexão, a ternaridade adquire, contudo, uma ressonância nitidamente conflitual. Deste corpo, Estêvão aponta a “cabeça” ^{396} – única, contudo composta por três pessoas: o “prelado”, o doutor e o príncipe. Ligados, cúmplices. As três espécies de dirigentes estão ligadas aos deveres: a bem usar da força para defender os súbditos, a bem usar a “abundância” para os sustentar ^{397}. A força e a abundância acham-se **[Pág. 346]** condensadas, à sua volta, nesse grupo fechado que é a corte, centro do Estado. Não se trata de um lugar agradável. “Ambiciosas”, as “gentes da

corte” (os *curiales*) ^{398} estão divididas por profunda rivalidade, que opõe os clérigos aos laicos, “rudes, incultos”. “*Ódio mortal que há sempre entre os clérigos e os iletrados*” ^{399}. Fractura. Menos nítida todavia que o defrontamento entre esses dois campos inimigos que a corte representa por um lado; e por outro o povo, posto à parte, como o é em Paris, na margem direita. Duelo entre os belos bairros e os arrabaldes, entre os bons e os suspeitos – esta a terrível afirmação, no comentário da entrada de Cristo em Jerusalém, no dia de Ramos: “*O Senhor não ama a multidão*”. Deveremos considerar Langton mais conservador que os outros? Ou mais perspicaz? A seus olhos, em todo o caso, a ruptura maior, a que conta antes de tudo, é bem esta. Abrupta; sem médios, *mediócrs*, mesmo entre os clérigos. Rejeição brutal da “plebe”, súbditos (*subjecti*), abjectos (*abjecti*), “pobres”. Explorados: “*Os ricos oprimindo os pobres*”, poderosos afligindo os pobres e os pobres “adulando os ricos”. O “*sangue dos pobres*” “devorado” ^{400}, o seu trabalho “defraudado” ^{401}, nomeada-mente por intervenção dos “executores judiciais”, agentes do poder, que constituem a *mola* da grande máquina ^{402}.

Estêvão Langton instiga os bons clérigos a compartilharem da causa do povo, porque – diz ele – o sangue dos pobres não deixa de ser sangue de Cristo ^{403}. Mas chamemos as coisas pelo seu nome: o mecanismo que ele procura desmontar não é mais que a luta de classes. A sociedade que o rodeia, e que teima em libertar do mal é, sem dúvida, uma sociedade de injustiça, de opressão, exercidas pelo poder e pelo dinheiro reunidos. Pessimismo, ou antes enunciação magistral de um rumor que todos, se prestaram atenção, poderiam aperceber-se de como ia engrossando? Na lição que Langton nos dá aparecem, em plena luz, as contradições da sociedade feudal, o ódio entre os clérigos e os laicos, a chamada de atenção para a condição dos trabalhadores, exangues. Duplo antagonismo, porque a classe dominante está dividida entre si própria pelo apetite do poder. Ora,

não é esta estrutura conflitual que precisamente nos explica a ressurgência da figura trifuncional na ideologia da cavalaria? Estêvão Langton atravessou a Mancha nos anos em que Benedito de Saint-Maure escrevia a *História*. O que ele proclama em finais do século XII, devemos ouvi-lo em Paris, como a ressonância dolorida do que, vinte anos atrás, se cantara em volta de Henrique Plantageneta, por entre os divertimentos da festa cortesã.

[Pág. 347]

[Pág. 348] Página em branco

347

IV – CONTRADIÇÕES DO FEUDALISMO

O dinheiro

Ascetismo, pessimismo – aquilo que, no seu muito lento refluxo, fica da vaga imensa do *contemptus mundi*. A obsessão do pecado, da danação, uma inquietação alimentada pela reflexão sobre a instabilidade dos “estados”, a imprevisível rotação da roda da fortuna e, enfim, a consciência de tudo o que forma, no termo de tantas conquistas, em finais do século XII, o reverso sombrio da expansão. É verdade que, na França do Norte, se intensificam então todas as formas de troca, que as feiras champanhesas conhecem impetuoso êxito; mas é verdade também que esta animação crescente determina o encarecimento dos géneros e o aviltar da moeda. As pequenas moedas de prata são cada vez mais necessárias; tornam-se portanto cada vez mais raras, razão por que vemos, na trindade dos vícios maiores, crescer sempre mais *a cupiditas*, entre os velhos demónios da idade gregoriana, a soberba e a luxúria. Penúria de dinheiro: febre que leva a vasculhar avidamente a terra, na esperança de descobrir novos filões, e o enriquecimento escandaloso dos que emprestam os usurários que Mauricio de Sully e depois Pedro, o Chantre, e Guiberto de Nogent vituperam. O dinheiro torna-se qual fantasma no espírito dos senhores que receiam não possuir o bastante para manter a sua categoria, e no espírito dos camponeses que não sabem onde esconder o seu magro pé-de-meia. Invasão, infecção da sociedade pelo dinheiro.

O príncipe não pode passar sem ele. Primeiramente, *o Diálogo do Juiz* di-lo de maneira clara: para dar. Porque toda a prodigalidade re-quer agora que se tire dinheiro do cofre. Depois, para conduzir a guerra: ninguém a faz já sem melhor amuralhar as fortalezas, sem adquirir as armas modernas, ao pé das quais as antigas são ridículas, e que custam cada vez mais caro, sem falar na contratação de mercenários que exigem cada vez

maiores ganhos; há que abastecer os vassalos com novas montadas, [Pág. 349] depois de cada emboscada e ainda pagar o resgate ,dos cativos. E é ainda preciso dinheiro para enterrar os mortos num lugar salutar, para que se reze convenientemente junto deles pela salvação da sua alma. É preciso ter dinheiro para dotar as filhas ou para educar o primogénito, a menos que se queira vê-lo fazer má figura na grande feira que são os torneios. A menor decisão política gera lancinantes preocupações financeiras. A cruzada? Assunto de dinheiro. Dela surgiu a “dizima saladina”, outro escândalo, pelo uso que se fez do dinheiro subtraído com esse pretexto. O desenvolvimento da economia monetária provoca um lento deslocar das pessoas na cena social. A importância do terceiro “ pilar” do Estado não deixa de crescer, “vilões” que não deviam orar nem combater, cujo papel é abastecer o palácio. Mas este não sabe agora o que fazer dos sacos de cereais, dos tonéis de vinho, antigos “presentes” em géneros que os súbditos do senhorio rural traziam. O palácio precisa, sim, de espécies sonantes. Entre o paço e os domínios campestres, a distância alarga-se pouco a pouco. E recuam os agricultores fazendeiros, porque a erosão da moeda enfraquece as prestações em numerário a que os costumes obrigam. Pelo contrário, em primeiro plano cresce o burguês, o “rico”. É efectivamente nas suas mãos que se acumulam, no fim de contas, as moedas de que o poder tanto necessita. E se o poder finge sempre apoiar-se nos representantes das três funções, os homens que verdadeiramente o ajudam e lhe permitiriam passar sem os outros, são de origem modesta, capitães de mercenários que podem vencer as praças-fortes, os clérigos do palácio a quem pagam também para que vigiem as contas e, por fim, sobretudo os mercadores ou cambistas que se pagam a si próprios, que ajudam a cunhar a moeda, vendem ao príncipe o metal precioso ou lho emprestam – homens de negócios “prudentes”, legítimos e de “bom conselho”, que Filipe Augusto, em 1190, ao partir para a Terra Santa, nomeou como conselheiros privados em matéria de finanças,

em cada unidade senhorial do seu domínio^{404}. Ao lado do príncipe, a terceira função mudou. Deixou de ser função de *labor*; é principalmente de *negotium*. O negócio: um trabalho, negação certamente da ociosidade e do desinteresse que convém aos nobres, mas contudo liberto dessa maldição que pesa sobre o esforço físico, sobre o esforço dos braços e das mãos. A função negociadora torna-se a mais útil das três que, pelo incremento económico, estão mais estreitamente ligadas ao serviço do Estado e que vemos no palácio, domesticadas pelo salário, pelo interesse, pelo dinheiro.

Esta é a realidade que ressalta das brumas do imaginário. Estando no fim a realidade do século XII, vem em primeiro lugar a corte toda ela cheia do retinir da moeda que se maneja; se na casa do príncipe se sonha tanto com a floresta e os campos verdes, não será porque ela se sente agora enclausurada na cidade, separada do mundo rústico pela [Pág. 350] cortina dos arrabaldes, locais de outras aventuras, plebéias estas, sórdidas, de uma procura cuja finalidade é o proveito? A corte, mas agora de portas amplamente forçadas pela ambição dessa gente ignóbil, a quem o príncipe nada pode recusar, porque é ela quem possui o dinheiro que lhe falta a ele. Terminada a realidade do século XII, é ainda a cavalaria que se empertiga, bloqueada pelas próprias armas, nas armaduras, nos brasões, inquieta, ameaçada pela onda dos novos-ricos, sabendo-o bem e sabendo ainda melhor que os fundamentos da sua superioridade cedem, que já nada pode sem os favores do príncipe. O mal-estar apodera-se da nobreza, que sempre se viu forçada a gastar muito desse dinheiro que os súbditos das aldeias entregam cada vez mais relutante-mente, porque os prebostes podem tirar-lhes o gado, o trigo e o vinho; mas onde está o dinheiro que escondem? Esse dinheiro é o engodo da guerrilha camponesa, dissimulada, mas cada vez mais renhida, de que os colectores de impostos saem raramente vencedores. A nobreza ostenta agora a prodigalidade e as dívidas como se fossem virtudes de casta. Elevada pelos cronistas da corte ao pináculo do

edifício social, a cavalaria torna-se na verdade pedinchona, escravizada, à mira das dádivas, das soldadas. Enraivecida por ver que outros concorrentes lhe disputam as generosidades dos amos: oficiais inferiores tão valentes quanto ela pretende mostrar-se, salteadores que caçam cavaleiros e os matam, estudantes perante os quais os cavaleiros, humilhados, se sentem grosseiros, incultos, e que por isso odeiam – tentam apropriar-se das rédeas do seu saber, esforçam-se por compreender o que se esconde nas bibliotecas clericais – e finalmente os burgueses, os piores. Todos os temas da literatura composta para as distrações da corte concordam neste tormento: a figura do príncipe dando ouvidos aos “vilões”, aos “servos”, não reservando, como deveria fazer, todos os seus favores para os cavaleiros “pobres”; a figura do novo-rico, saído da escumalha e troçado pelo esforço em macaquear as maneiras dos bem nascidos. No limiar do século XII, o novo romance – aquele que os historiadores da produção literária dizem realista porque ele é, de facto, a expressão do desencanto, da auto-ironia, da amargura – descrevendo mais brutalmente a concorrência entre os valores aristocráticos e aqueles que a subida da burguesia suscita e que a fazem irresistivelmente afirmar-se; descreve a cavalaria vencida pela urbe, proclamando em alta vozearia que o nascimento é tudo – essa “fidalguia” que Guiot de Provins reclama da alta igreja que já nem sempre a possui: pois não vemos agora bispos que vêm de baixo e se vangloriam disso? A nobreza refugia-se naquilo que, julga, pode ainda protegê-lo: a etiqueta as vaidades, a ideologia que procura um derradeiro refúgio nas muralhas do imaginário.

Pela conjuntura se explica a destruição do tema trifuncional, que o olhar clarividente dos mestres de Paris faz em pedaços. Por ela se explica também que o tema retome utilidade nas cidadelas do orgulho feudal, ajustado – o príncipe está de acordo, porque se trata de pagar com **[Pág. 351]** palavras a cavalaria e de a alienar ainda mais – de forma a

desqualificar os rivais da nobreza, rejeitando para a vilania os vindos da plebe, reavivando a nódoa que os marca no corpo e repelindo-os até -ao mais fundo da festa cortesã, para tudo o que sofre lá fora, ao ar livre, no *labor*. Todavia, este ajustamento não vai até expulsar efectivamente da corte os vilões – o príncipe não estaria de acordo: o jogo que faz implica que as três ordens estejam presentes junto do trono; e, de resto, expulsá-los, impedir mesmo que o seu número aumentasse, seria impossível. Ninguém poderia travar a impulso da promoção que o incremento da economia mercantil determina. A classe dominante enche-se irresistivelmente de gente cujos pais se entregavam ao trabalho manual mas se encheram de dinheiro bastante para que agora os filhos não sejam obrigados a fazê-lo. Todos os dias surge, pois, mais nítida, a barreira de cuja espessura trágica Estêvão Langton se apercebe – a barreira entre os pobres e os ricos – estes capazes, pelo poder que a riqueza lhes confere, de ultrapassar todos os obstáculos levantados pelos rituais, susceptíveis de se insinuarem no belo mundo e com isso enriquecerem ainda mais, porque aproximar-se do poder permite apropriar-se mais facilmente do excedente do trabalho popular, directamente pelas taxas senhoriais, indirectamente pelos salários e os benefícios que os chefes de Estado distribuem.

De um lado os pobres, do outro os “ricos e poderosos”: riqueza e poderio andam a par. Estêvão Langton – admiremos-lhe a lucidez – apercebe-se claramente da infra-estrutura das relações sociais. Os movimentos da economia reabriram o muito velho corte, binário, em função do qual Hincmar e os bispos carolíngios haviam construído a sua moral cívica. Os pobres, ganhando com o suor do seu rosto os magros escudos que mãos ávidas logo se encarniçam em tirar-lhes. “Ignóbeis” porque trabalham – e têm de trabalhar porque são pobres –, sob pena de se verem acusados de orgulho e votados à danação. Porque esse mundo em progresso, cujo olhar se afasta lentamente do céu, dirigindo-se cada vez mais para o terrestre e

preocupando-se com o que produz, apenas reconhece ao trabalho manual um valor: o de castigo salutar. O trabalho é servidão. Avilta, degrada. Todos os que acedem à alta cultura – os únicos de quem sabemos o que pensavam – continuam convencidos de que o homem de estirpe não deve pôr as mãos no trabalho, que deve viver como senhor e ser alimentado por outros. O modo de produção dos sistemas ideológicos que temos possibilidade de conhecer não ignora as contestações sociais. Mas o objectivo da contestação que lhe interessa não é decidir se deve ou não tirar os trabalhadores da lama para onde os atiraram, por acordo tácito. O debate processa-se neste campo: bastará nada produzir para se ser considerado “fidalgo”, não “vilão”? Na verdade, este meio pertence, todo ele, a um dos dois campos em que se divide a frente de combate: medem-se com o olhar, desprezam-se com insolência, temem-se, mas raras vezes se arriscam já a algumas escaramuças.

Trata-se, na verdade, dos sinais precursores de uma “crise” do feudalismo. Como no tempo de Adalberão, da grande revolta dos camponeses da Normandia, cuja recordação, alimentada nas cortes, apela à vigilância, faz-se agora ouvir a reivindicação popular. Vem dos bairros urbanos onde se acumulam as frustrações. Vem também dos campos. E afinal é dali que sai o dinheiro delapidado nos folguedos da corte, se bem que, na sua grande parte, ele passe primeiramente pela economia dos burgueses. O peso do fisco recai sobre os camponeses. É-lhes pois necessário vender mais e procurar o que a cidade agora reclama: o vinho de boa qualidade, a carne, a madeira, a lã que as mulheres fiam. Alguns fracassam: pedem emprestado. Outros vencem: emprestam. Assim, também na sociedade rural se alarga a distância entre os ricos e os pobres. Sente-se crescer o mal-estar, de que o rápido esgotamento das conversões camponesas da ordem cisterciense é um dos sinais. Cresce um proletariado: gente do bosque, do pastoreio, todos os “filhos” – entendamos por esta

palavra os rapazes e as raparigas que não conseguem empregar-se no quadro ordenado da aldeia. Primeiras “emoções” que se libertam sob a capa ideológica da cruzada e do movimento da paz. Foi assim que, em 1212, se organizou a chamada Cruzada das crianças ^{405}. *Pueri et puellae* põem-se em marcha, atrás das bandeiras, a caminho de uma Jerusalém de sonho, guiadas por clérigos tão pobres como elas. Santos inocentes. O rei viu-as, mandou-as para trás. Ainda não pilhavam. Inquietavam. O medo vem, com efeito, do vilão – o verdadeiro, o rústico, *horridus*, descido até ao bestial, esses pastores que Lambert de Ardres evoca, amaldiçoando o senhor conde de Guines, desejando a sua morte cruel, por causa dos impostos. Este medo que o discurso de Estêvão de Fougères subentende. Seria apenas para armar o *cenário* simbólico da soberania em redor da sua casa que os cavaleiros militares começaram então a construir, dispendiosamente, casas-fortes? Ou antes para se protegerem de possíveis “jacqueries”? Para manter a distância, para os manter em respeito? Com a aproximação do século XII, todos os ricos reunidos apelam para o rei contra os pobres e contra essa parte do clero, desviada, que toma o partido dos pobres. Situação pois conflituosa. A relação dos dois acontecimentos – de bem desigual importância – parece-me ser bem explícita.

Conta Guilherme, o Bretão, ^{406} que, em 1215, Roberto de Courçon, legado pontifício, pregava com outros a cruzada no reino de França. Davam indistintamente a cruz aos “*muito jovens, aos velhos, às mulheres*”, “*parecendo querer, pela prédica, agradar ao povo mais do que seria necessário, difamando o clero, dizendo e inventando infâmias perante o povo a propósito da vida dos clérigos, semeando assim, entre clero [Pág. 352] e povo, a cizania e o cisma*”. Com efeito, na linha de Pedro, o Chantre, de Foulque de Neuilly e de Estêvão Langton, o sangue dos trabalhadores não é outra coisa que o sangue de Cristo; exaltando a pobreza, voltando ao antigo mito do tempo de Pedro, o Eremita; mobilizavam as mulheres e o

povo desarmado, para que desta vez a expedição resultasse, como resultara a primeira. Denunciar a riqueza excessiva da Igreja já não deixava certamente de acordar ecos na cidade predisposta para a “heresia”. Não se sabe quase nada acerca do movimento valdense nos seus primeiros tempos, a não ser que negava que a “ordem” ou a “função” tivesse algo a ver com a salvação. Apelando para a fraternidade dos pobres, para que desaparecessem as distinções sociais, Roberto de Courçon e os companheiros inauguravam uma nova pastoral, cuja finalidade consistia em embotar o gume da contestação herética por meio de promessas. Surgiu logo como uma das mais perigosas. A sociedade defendeu-se. Os ricos “*muito ricos*”, no dizer de Guilherme, o Bretão, recusaram receber a cruz, não querendo misturar-se com gente vulgar “*O rei e todo o clero*” queixaram-se ao papa. Este mandou calar os pregadores.

O medo social

Outro caso, muito mais grave, surgiu no Sul do reino: uma revolta cujos relatos esclarecem bem quanto às atitudes mentais da classe dominante. Essa região achava-se muito conturbada pela conjunção de dois fermentos de turbulência que o Concílio de Latrão amalgamou, em 1179, para melhor atingir os seus intentos: as seitas heréticas e os bandos de guerreiros mercenários desempregados. Lançara-se contra eles o movimento de paz, à maneira de Bourges e convocara-se todo o povo para os perseguir, prestando assim ajuda aos bispos, para que se estabelecesse a paz “santificada”, “entusiasta” ^{407}. Na verdade, foi soltar o freio, libertar imprudentemente as esperanças da “plebe”. A acção culminou num escândalo: o dos encapuçados ^{408}. Sensivelmente contemporânea do terminar da *História dos Duques da Normandia*, da autoria de Benedito de Saint-Maure, a agitação partiu do Puy, em 1182. O impulso veio pois de uma cidade, para logo se estender aos campos, e da ideologia da paz para

acabar por pôr em causa o sistema senhorial e, conseqüentemente, a ordem social. O eco do acontecimento foi tremendo na boa sociedade e muito se falou dele. Por entre o que percebemos de tais palavras, é minha [Pág. 354] intenção seguir as ondas do medo e da reprobção que por muito tempo se propagaram, levando em trinta anos os homens de cultura a tomar enfim consciência clara desta realidade: a partilha da sociedade em duas classes antagónicas. Farei ouvir, sucessivamente, os sete testemunhos principais.

O relato mais antigo vem de um homem da região, Godofredo, monge de S. Marcial de Limoges e a partir de 1171 prior de Vigeois, perto de Brives. Cronista, relatava o que se passava no Limousin, na Marca: sobretudo histórias de mercenários. Deixou de escrever em 1183. Ficou-se pois nos primórdios do movimento ^{409}. Godofredo evoca-o logo após um êxito militar: os pacifistas do Berri haviam destruído, pelo fogo, perto de Dun-le-Roi, uma companhia de mercenários, de “ladrões”, e todas as prostitutas que traziam com eles. Nascia a esperança: iria purgar-se a terra dessa infecção. Na euforia, formou-se a seita dos Encapuçados. O Senhor, que confunde os fortes, comunicou o Seu espírito a um homem bem indigno; *visissimus*, um trabalhador braçal, um artesão, impuro porque casado e pai de dois filhos e, ainda por cima, feio: possuía tudo para desagradar. Mas era um pobre bondoso, simples, temente a Deus que, para se fazer ouvir, falara pela boca dele. O bispo de Puy desconfiou. No entanto, reuniu-se em volta do inspirado uma confraria; já contava perto de quatrocentos a quinhentos membros antes do Natal e depressa atingiu os cinco mil, o que indica a rapidez com que o movimento se propagou para além da pequena cidade. Na Páscoa de 1183 – após as penitências da Quaresma – os adeptos eram “incontáveis”. Organizados também: após haverem confessado o seu pecado, purificados, libertos da culpa, unidos pois na igualdade, juraram a paz; todos usavam, como insígnias, o manto branco (emblema de pureza, destinado a tapar o que o facto podia indicar de diferença entre eles,

dissimulando, negando as diversas “condições”) e uma imagem da Virgem com o Menino, trabalhada em estanho. Quem pertencesse à confraria tinha de comprar estes atributos. Não se tratava pois de miseráveis, não saíram da camada mais baixa do povo. Além disso, pelo Pentecostes contribuíam com uma quotização de seis dinheiros – o que não era pouco. Prontos a partir, à primeira ordem, em perseguição dos promotores da guerra, todos juntos, unanimemente – com excepção dos que a regra mandava que não se mexessem: os “regulares”, monges e cónegos e contemplativos – Godofredo, a propósito destes emprega a palavra *ordo* – não marchariam contra o inimigo; ficariam a rezar pela vitória. Eles apenas, o que prova que alguns clérigos, não votados à estabilidade, seguiriam a expedição militar. Na altura da grande peregrinação da Assunção, o bispo decidiu pregar. A sua palavra era necessária: convenceu os cavaleiros, os príncipes, os dignitários eclesiásticos e, enfim, as mulheres, pelo menos as que não tinham marido, a juntarem-se ao movimento. [Pág. 355] Nada pois indica que Godofredo o condenasse: a sua crónica detém-se antes de ele se ter desviado.

Uma outra crónica faz alusão, em poucas palavras, ao acontecimento. Foi redigida por um outro monge, Roberto de Torigny ou do Monte S. Miguel, ano após ano. Bom observador, verídico ^{410}. O que escreveu em 1182 pouco mais adianta, a não ser que a Virgem apareceu, em pessoa, ao pobre, que este era lenhador e que a seita se organizara contra os inimigos da paz, contra os banidos, amaldiçoados como o haviam sido em

Limoges, no ano de 1031, os *milites*, “*muitos condes, bispos, homens consulares* – quer dizer senhores, senhores banais – *e burgueses e pobres*”. O monge Roberto encara a sociedade da mesma forma que o monge Raul Glaber a encarara, não dando importância a “ordens”, nem mostrando qualquer reticência por ver os bispos participarem na acção bélica.

O terceiro testemunho é também monástico: trata-se de Rigord, da

abadia de Saint-Denis, autor da *Gesta de Filipe Augusto*, obra começada talvez em 1186, mas que prosseguiu e corrigiu até princípios do século XII. A distância entre o acontecimento e o relato que do mesmo se faz aumentou neste texto; e apenas aparece nele um panegírico régio. O cronista retoca, deforma, especialmente tudo o que liga com os mercenários: aponta-os a soldo do Plantageneta, enquanto que o Capetíngio os extermina. Todavia, Rigord vem do Languedoc; conhece a região: talvez tenha redigido essa parte do seu relato, antes de entrar para Saint-Denis, em 1189 [\[411\]](#). Tal como Godofredo du Vigeois, ele passa sem transição do caso de Dun – vitória que atribui, erradamente, ao exército do rei – para o dos Encapuçados. Como sucedeu com os seus dois antecessores, Rigord não se mostra desfavorável a esta confraria. Graças a ela – diz – o rei de Aragão e o conde de Toulouse acabaram por fazer a paz. A obra exalta as acções pacíficas. A seita foi um dos seus instrumentos. Formou-se por apelo de um dos mais humildes: “*O Senhor, atendendo os pobres, tendo--lhes enviado como salvador (o artífice inspirado toma o lugar do menino Jesus), não o imperador, não o rei, não qualquer príncipe da Igreja, mas um pobre*”. Rigord revela o seu nome: Durand, “pobre e humilde”, “carpinteiro” – perceber-se-á nesta fase evolutiva da recordação uma das primeiras celebrações simbólicas de José da Nazaré, o pai da santa família? O eco expande-se numa sociedade que o historiador oficial vê, também ele, estruturada como a sociedade de cruzada ou a das assembleia de paz – permanência, nos claustros em declínio, das formas tradicionais de encarar a época. Durand foi escutado – diz – pelos “*príncipes, dos maiores aos mais pequenos, assim como pelo conjunto do povo*” (os príncipes – o povo: a oposição deriva directamente da terminologia das primeiras decisões que instituiriam a paz de Deus; mas os comparativos entram em jogo a propósito da aristocracia que Rigord acha dever mostrar hierarquizada); **[Pág. 356]** quando se efectuou a reunião da Assunção, “*o bispo, com o clero e o povo e toda a multidão*” (*populus*

designa, aqui, a boa sociedade laica que domina a multidão anónima) encabeça o empreendimento.

Outro eco, mais tardio – data de 1205-1210 – este laico, repercutido em linguagem vulgar, através da *Bíblia* de Guiot de Provins. Após haver passado em revista – crítica – todas as ordens religiosas, depois as confrarias laicas, Guiot ataca asperamente Durant, chamando-lhe escroque, gatuno. Através deste testemunho, percebemos o modo como a cavalaria encarava o caso, esperando que a Igreja, ativa e “honesta”, não descesse até ao medíocre e guardasse as distâncias. Mas é também neste ponto cronológico que parece começar a manifestar-se a reprovação – esse vitupério que sem dúvida levou Guilherme, o Bretão, quando retomou o texto de Rigord, a saltar o que se referia aos Encapuçados.

A menos – quem o poderá afirmar? – que Roberto de Auxerre não tenha escrito muito mais cedo. *A Crónica Universal*, que este cónego regular compôs, vai até 1211. Tê-lo-ia mantido em dia, redigindo, febril, ano após ano, o que conhecia dos acontecimentos? Não é impossível: a sua opinião muda por completo, entre o que o relata em 1183 e em 1184. Se anotou imediatamente o que lhe chegava do caso de Auxerre, onde ficava o seu convento, será preciso situar este testemunho ao lado do de Roberto de Torigny, logo a seguir ao de Godofredo du Vigois. Discreto, lacónico, abrupto, Roberto de Auxerre mostra-se, como toda a gente, horrorizado com as más acções dos “salteadores”, ímpios, os fora-da-lei dos cristianismo. A este propósito, evoca ele a empresa dos pacifistas do Puy [\[412\]](#). Para Egberto, não houve aparição. Um “humilde” recebeu uma ordem do céu; convidou o povo a reunir-se em volta de uma imagem de Maria, emblema de paz. O ajuntamento torna-se depressa incontrollável; juntam-se-lhe os príncipes, tomando eles próprios a chefia das operações militares. No momento em que Filipe Augusto expulsa os judeus, eles desembaraçam a cristandade dessa outra praga: os mercenários. Mas, falando do ano

seguinte, Roberto mostra a seita dos *Capuciati* aí, ganhando terreno, estendendo-se até à França”. Foi transplantado para as províncias do Norte, onde as circunstâncias diferiam, onde os mercenários não pululavam, que o movimento mudou de natureza. Torna-se revolucionário. Foi brutalmente reprimido. “*Essa gente recusava insolentemente toda a sujeição e a seita foi destruída pela reacção dos príncipes*”. Nada mais: o erro, de que ninguém falara antes de Roberto de Auxerre -,a recusa em obedecer, portanto a destruição da ordem, de uma ordem natural, estabelecida sobre a distinção entre príncipes e súbditos. Nenhuma alusão a gente da Igreja. Através dos “humildes”, a providência tirara do seu torpor os dirigentes, *príncipes, proceres*; eles cumpriram o seu dever. O dever de manter a ordem pela força. Aniquilaram todos os provocadores da perturbação, primeiro os salteadores, depois os “insolentes”. [Pág. 357]

O Anónimo de Laon é um outro Premontrense, talvez de origem inglesa. Excelente analista – mal compreendido por Waitz que o editou ^[413] e acusada de difundir “fábulas”: de facto, ele mantém-se crítico, a razoável distância do acontecimento. O seu relato é tudo quanto há de mais completo, certamente posterior à formação da seita. Mas de quanto tempo? Terá sido redigido antes do de Rigord, ou depois? Em qualquer dos casos, no que relata dos factos notáveis do ano de 1182, o Anónimo aponta a agitação dos *Capuciati ou Caperons*, como o resultado de uma “raiva insensata”, que jorrou – nota ele – na “inflamação do Estio”; de facto, este autor é muito atento às perturbações dos cosmos, à sua influência sobre o fluxo dos humores do homem. O que não explica tudo. Porque é que essa gente perdeu o bom-senso? Tradicionalmente, a 15 de Agosto, fazia-se no Puy uma espécie de feira, um “*ajuntamento de príncipes*” (o Anónimo parece não estabelecer qualquer relação entre os festejos e a celebração marial; o hábito que enverga faz dele o defensor de uma vida religiosa austera; repugna-lhe qualquer aproximação entre as liturgias e o mundano).

Esses príncipes reuniram-se na cidade, para sua própria glória, sua “honra”, ostentação de magnificência, vã orgia de liberalidade. Evidentemente que os mercadores, “*a multidão de mercadores*”, se aproveitava destes alardes do poder e da riqueza. Nesses dias amontoavam dinheiro e a festa enriquecia também a catedral, ligada desmedidamente à burguesia. Cupidez – corrupção. Como os mercenários batiam o campo, o festival da Assunção estiolava-se e, com ele, os bons negócios. Interveio então um cónego que não era, como o Anónimo, regular, um “jovem” extravagante como o são todos os jovens, *ingeniosus*, sabendo ludibriar o próximo e que se serviu de um simplório, de um artesão, tão devoto quanto estúpido. Simulou-se a aparição. Esta ordenou ao laico que falasse. Mas ele era laico e, por consequência, “idiota”. Foi então o cónego quem falou por ele (*prolocutor*), atrás dele, como já falara fingindo-se a Virgem Santa. Convidando a que se associassem para estabelecerem a paz, denunciando a violência, mas na verdade instaurando uma tirania. Sobre aqueles que, por desgraça, se recusassem a participar no movimento ou que tentassem contrariá-lo, pairava a ameaça de terrível morte: a morte súbita; “*todos aqueles que não quisessem receber o capucho com a insígnia*” seriam perseguidos “*como inimigos da paz*”. Forçados assim a entrar, de boa ou má vontade. Ligava-os uma cadeia de proibições, anunciando as que S. Luís editará: proibição dos jogos de dados, dos vestidos compridos, das facas, das tabernas, dos juramentos falsos (a Virgem proibiu, especial-mente, que se jurasse pelos membros de Deus, de Sua mãe, dos santos e das santas, pelo menos dos membros situados *ab umbilico inferius*, abaixo da cintura). Assim se fundou a confraria, que se desejava de penitência, puritana, recusando o sexo e, de início, as armas; desfiles pelas ruas, sob o [Pág. 358] capucho, aos domingos e dias de festa, a assistência regular à missa, o canto dos Salmos durante o dia; uma fraternidade que prefigurava, à sua maneira, a sociedade purificada, unificada, pronta para entrar no paraíso. Com excepção dos

subterfúgios iniciais, nada parecia até aqui mal aos olhos do Anónimo. Porém, a associação torna-se “conjura”. A palavra é pesada, já o disse. Nessa altura, quase dois séculos depois de Gerardo de Cambrai e um século depois de Guiberto de Nogent, retoma virulência o medo que bem conhecemos, o escândalo perante iguais que se uniam porque a união faz a força e provoca irresistivelmente o desejo de destruir a ordem estabelecida pela recusa de qualquer grau das necessárias hierarquias. Contudo os conjurados não eram proletários. O Anónimo frisa o montante da sua quotização. Duplica-a: doze dinheiros. O que não impediu os Encapuçados de atacarem os príncipes e os viajantes. Somente àqueles que, na altura, não respeitassem a paz.

O movimento estendeu-se à Aquitânia, à Gasconha, à Provença, conquistando os bispos “*e todos os das ordens inferiores*”, entendamos: o conjunto do clero (daqueles que o Anónimo não diz também que fosse proibido seguir as campanhas militares). Em dois meses, o fundo de solidariedade (sempre o dinheiro) atingia quatrocentos mil libras. Soma enorme, imenso amontoado dessas peçazinhas de que o mundo tanto precisava. Os príncipes assustaram-se. “*Não se atreviam já a pedir algo de injusto aos seus homens*”, nem “exacções”, nem “talhas”. Insensivelmente, o movimento para a paz tomava um outro aspecto: transformava-se em movimento contra a fiscalidade banal, a sobre-exploração, todas as tentativas dos senhores do poder senhorial para, por meio de pleitos, extorquirem mais dinheiro das suas prerrogativas. Em 1184, esta inflexão toma brusca viragem. Invejosos dos êxitos obtidos sobre os mercenários pelos grandes de Auvérnia, os Encapuçados perseguiram um dos chefes do bando, agarraram-no, mataram-no, levando-lhe a cabeça em triunfo para Puy. A partir de então estavam maculados. Essa gente sem importância havia ousado deitar a mão a um homem de guerra e decapitá-lo. Regressavam sem “glória”, sem “orgulho”. Decididamente, eram a presa do

mal. Rebentou então a *vesana dementia*, a loucura, o acesso delirante. O que o Anónimo chama assim, não passa de guerra de classes: o povo “tolo” (*stultus*), “rebelde” (*indisciplinatus*), teve a ousadia de “ordenar” (o verbo é bastante forte: usa-se a propósito das decisões da vontade soberana) aos “condes, viscondes e outros príncipes”, a todos os detentores, a todos os aproveitadores do poder, que fossem mais benévolos para com os seus súbditos, sob pena de verem erguer-se, contra eles, imensa, a “indignação” dos conjurados. Para estes, o objecto da sua acção “pacífica” era agora instaurar *a vicio pacis*, quer dizer o paraíso, de onde estão banidas a desigualdade e a exploração. Mas esse paraíso – que gente insensata essa! – queriam-no agora na terra. Intenção louca, na verdade, pretender abolir o senhorio. Esses homens estavam votados ao trabalho e, contudo, oravam e combatiam. Recusavam entregar o sobreproduto do seu valor. Destruíam assim [Pág. 359] a boa ordem, ordem de que o poder dos “senhores” era a base. E havia pior: os pobres tomavam-se ricos e gloriosos. Saindo da humildade que lhes convém. Adoptando a posição dos bem providos e o seu defeito específico: a soberba. Perversão. Sinal indubitável: a aparição da Virgem, com toda a evidência, era aldrabice. Enganados, os Encapuçados foram destruídos, não pelos príncipes, mas por um chefe de mercenários: o reino dividira-se contra si próprio.

Para terminar, pego na *Gesta dos Bispos de Auxerre* e nessa série de biografias, a de Hugo de Noyers, que dirigiu o episcopado entre 1181 e 1206 [\[414\]](#). O relato dos seus actos foi talvez escrito, pelo menos parcialmente, ainda em sua vida, tal como acontecera com o elogio de Gerardo, bispo de Cambrai. Mas muito mais tardio, é certo, foi o acontecimento que pretendo examinar. Dá-nos a relação que uma sociedade tensa, expectante, esperava. Tudo aqui se concentra no mal, no subversivo, no ameaçador: redigindo esta obra para glória do bispo, o cónego desconhecido de Auxerre só fala do erro e, sobretudo, da repressão, da acção prontamente executada

para purgar da peste social a diocese que, propagando-se ao Berri, ao Nivernais, escorregando ao longo da muralha cape-tingia, acabara por infectá-la. O autor da *Gesta* não se dá ao trabalho de dizer de onde saiu toda essa “*gente da plebe*” que apresenta revoltados contra os *poderes superiores*, disfarçando o seu espírito rebelde sob a aparência enganadora de “mútua caridade”. Tratava-se de uma conjura, uma comuna – detestável que ligava um grupo de iguais pelo juramento de entreajuda. Ao chegar a essas províncias, dir-se-ia que o movimento já nada conserva dos traços primitivos: ninguém em Auxerre, pelo menos aqueles que os mercenários poupam, parece lembrar-se que a liga, de início, pretendia estabelecer a paz. Ficaram as insígnias, o capucho, a imagem de chumbo, as armas – o gládio que os conjurados não têm o direito de usar, porque é agora uso benzê-lo no altar e cingir com ele, solene-mente, homens que nasceram para combater. Sobretudo, resta a “reivindicação”, através dessa mesma espada, usurpada, de uma “liberdade” (quer dizer de uma libertação) “natural” (entendamos libertação devida, por natureza, pelo nascimento). O diabo faz aqui a sua entrada. Antes deste texto, ninguém evocara o “diabólico” a tal respeito: diabólica era a pressão de Guilberto de Nogent para com as comunas era a ousadia desses vilões. Deixou de haver, entre eles, “receio” ou “respeito”; decididamente, quebrou-se a ordem. Por uma “insolente”, por uma “*demente presunção*”, os Encapuçados reclamam a liberdade – não desta vez a igualdade – referindo-se ao *initium*, às origens, aos primeiros tempos da Criação. Pois não sabem, esses insensatos, que a servidão é o salário do pecado? Não admiti-lo é confundir o que a escolástica se esforça por distinguir, é recusar colocar de um lado os “senhores” e o poder, do outro os “servos”, a [Pág. 360] “plebe” e a submissão. O que faria fugir em debandada as “coisas” cuja sùmula Deus pretendeu fosse regida pela força “moderadora” dos superiores. Numa tal confusão, destruir-se-ia a “*disciplina política e católica*” – entendamos, a disciplina que as duas

autoridades asseguram, a laica e a eclesiástica – agindo de acordo com o princípio gelasiano, sem o que não há paz para os corpos, nem saúde para as almas. Destruídos deste modo os alicerces da sociedade cristã, veríamos triunfar a heresia “*carnal*” – quer dizer social: a revolução. A vitória, difícil, da verdadeira fé sobre o pulular herético, o equilíbrio, difícil, entre o que se prende à carne e o que se prende ao espírito, em resumo: a ordem, civil ou religiosa, supõe a desigualdade – isto dizia Gerardo de Cambrai – e a servidão – dizia Adalberão. Libertária, igualitária, esta revolta era pois maldita. “*Pestilência*”, e “*formidável*”. Uma doença que ameaçava matar a sociedade. No limiar do século XIII, o mal deixou de ser representado pelas gentes de guerra ou pelos mercenários – os seus bandos desapareceram da França real. O mal é trazido pela reivindicação popular que põe em causa as relações senhoriais de produção.

O bispo decide agir contra ela, o bom bispo, defensor da fé, da disciplina, da ordem estabelecida. Não agir pela palavra, pela admoestação, pela retórica – já não é tempo disso. Mas pela força armada. Não são os clérigos que o auxiliam, mas os homens de armas: *armati*. O autor desta biografia evita a palavra *miles*. De resto, o termo está ausente de todos os relatos que eclesiásticos redigiram deste acontecimento – com excepção do relato de Godofredo du Vigeois, que escrevia no Sul do reino. Na França do Norte, a noção de cavalaria regressa ao trifuncional, ao jogo subtil que os ódios da corte permitem no seio da boa sociedade bem protegida pelas suas muralhas. No auge da luta social, esse duelo, ternário, dá lugar ao binário. A sociedade dominante, ameaçada, não mostra, perante o inimigo, o que poderia fazer crê-la dividida, e a representação ideológica que evidencia, no grande perigo, torna-se muito mais simples, mais firme. Dualista, maniqueia. Lógica também: a imagem constrói-se sobre *a discretio*, sobre a “definição” que remata uma série de distinções a que se habituaram os funcionários que a escola formou. Esta imagem reflecte as profundas

estruturas do Estado. Para que se afaste o mal, dominadas as pulsões “carnais”, convém que os súbditos obedeçam ao monarca responsável do *vigor ecclesiastica* e que, para isso, delega, de grau em grau, a sua força em auxiliares. Entre estes estão os bispos, que se associam à repressão policial, se tanto for preciso para salvar a ordem, quer dizer salvar o senhorio e a desigualdade. Os Encapuçados tiveram pois de entrar no caminho. Acabou-se o capucho: foram novamente, como convém a vilões, expostos de cabeça e ombros nus, ao vento e ao sol, para aprenderem que os “servos” não devem mostrar “insolência” para com os senhores: desbarretados ante os amos. Tiraram-lhes também o dinheiro. Porque o tinham. Repetimo-lo: os rebeldes não eram os mais pobres. O bispo de Auxerre aparece, aqui, em 1184, tal-qual o arcebispo de Bruges em 1038, [Pág. 361] como chefe de guerra. Mas desta vez, Deus concedeu a vitória ao prelado. Porque o seu combate era justo. Já não atacava os poderosos. Pretendia dominar a jactância do povo, curvá-lo ao respeito, à obediência. Providencial. Desta vez o bispo não se enganara no campo: escolhera o certo, o dos ricos, o do poder. Do poder real.

Porque, face à revolta dos explorados, dos excluídos do poder – e sabemos-lo bem que achavam apoio no clero e nessa parte da burguesia que a audição do Evangelho perturbava –, o medo, o medo social faz que se voltem para o rei de França. Só ele, auxiliado pelos bispos e pelos homens de guerra, era capaz de manter a sociedade ordenada como devia ser. Agradava-lhe que os seus turiferários o mostrassem, desembaraçando o reino, a ferro e fogo, dos germes da corrupção, expulsando os Judeus (o que era verdade), exterminando os mercenários do Berri (o que era falso) e perseguindo, até na escola de Paris, o intelectual demasiado audaz para chegar a ser apelidado de herético. Desejava do mesmo modo que se soubesse quanto se esforçava, pacientemente, para manter afastado do belo mundo os camponeses, os operários, assim como os “tecelões” conforme se

dizia: esses ricos desejosos de penitência que, nas irmandades de piedade, descem a trabalhar com as mãos, como se fossem servos. Tudo isso se esperava do rei. Que velasse para que se não ultrapassasse a barreira entre os que têm o direito de mandar, porque são ricos e nada fazem, e aqueles que devem obedecer, porque trabalham. Que mantivesse, rigorosas, as diferenças sociais. Que, por sua vez, retomasse o modelo tripartido. [Pág. 362]

V – A ADOÇÃO

Em 1184, havia já quatro anos que os despojos mortais do rei Luís VII repousavam num mosteiro cisterciense. Nesse momento, o poder capetíngio mudava rapidamente de dimensão e, pouco a pouco, de natureza. Antes do mais, o rei enriquecia com a prosperidade da Ilha-de-França, a vitalidade excepcional de que eram fonte os campos fartos, os vinhedos cada vez mais extensos e as rotas comerciais que aí se cruzavam. Fiel aliado da Igreja pela sagração, pela unção, pelo juramento que fizera, bem como pela necessidade de enfrentar os mesmos inimigos, o rei continuava a afectar austeridade. Contribuía para promover, antes de tudo, a parte eclesiástica da alta cultura: o primeiro serviço da sua casa era a missa. Todavia, o jovem de catorze anos que, em 1180, sucedera a Luís VII, estava tão estreitamente ligado à Igreja, como o estava pela filiação e pela aliança às grandes cortes principescas da Champanha e da Flandres. Apontavam-lhe, como seu mais perigoso adversário, o poder plantageneta. Convidavam-no a que combatesse no seu próprio campo, com as mesmas armas, a não deixar que o Velho Henrique ou Ricardo Coração de Leão exaltassem sozinhos os valores da cavalaria mas o assumisse também. Para atrair a aristocracia laica – e igualmente para escapar à tutela da Igreja, pois o rei Filipe já não achava dever ajoelhar-se ante os bispos, conforme fazia seu pai no tímpano de Notre-Dame – devia mostrar-se “cortês”. Rasgava-se “o pano de fundo” sólido que a sacralização da monarquia edificara entre a corte régia e as coisas mudanas. As modas profanas impregnavam até a capela. Entre os clérigos de que Filipe se rodeara, alguns esforçavam-se por introduzir, na ideologia real, o que a cavalaria e a cortesia propunham de mais sedutor. Era o caso de André, o capelão.

A arte de amar

“Capelão da corte real” – vangloriava-se ele. Pensa-se que servira Maria de Champagne; talvez se houvesse formado no ambiente champanhês [Pág. 363] e flamengo, no qual a adolescência de Filipe Augusto desabrochava na domescidade do rei de França; e a partir daí – percebe-se perfeita-mente o toque malicioso que realça, ao referir-se aos “ditos” de Aliénor e de Maria – mantendo-se afastado das extravagâncias mundanas. Quando escreve – e fá-lo indubitavelmente entre 1186 e 1190 – muito pouco tempo após a *História* de Benedito de Sainte-Maure, mas em latim, a língua eclesiástica: o seu tratado *Sobre o Amor*^{415} pertencia à chancelaria régia e sem dúvida alguma o compôs na corte capetíngia. Na verdade, este livro figura como a única obra profana, entre os mais recuados registros reunidos no tempo do rei Filipe, no Arquivo das Cartas. Dedicou-o a Gautier, filho do camarista encarregado precisamente da conservação desse tesouro, talvez por não poder, sem escândalo, dedicá-lo ao próprio monarca, jovem então, como também o eram Gautier e André.

Trata-se de um trabalho de escola, respeitando também rigorosamente as regras da *Retórica para Herénio*. Tratado moral. O autor confessa que escreve a pedido de um “jovem” nobre, um homem ainda não casado, que prossegue a sua educação, a sua iniciação, e se assemelha ao herói do primeiro *Romance da Rosa*. André vê – ou finge ver: tudo é feito com um sorriso e a dificuldade está em não se deixar empolgar pela ironia. André encara o seu trabalho como o instrumento de uma pedagogia, cuja finalidade seria, em Paris, chamar à ordem, ao “honesto”, à *honestas* ciceroniana, quer dizer à moral, as modas amorosas que é urgente não condenar por mais tempo. Eis com efeito o essencial da resolução: alguns anos somente após a morte de Luís VII, o puritano, triunfar das reticências, vivas ainda em volta do novo monarca, a respeito dos jogos do amor, e para isso moralizá-los. Esta “arte”, este manual técnico, construído com base no modelo, escolar, das *artes disputandi*, destina-se pois a justificar o amor.

Por exemplo, vejamos numa das “disputas”, alguns diálogos que a compõem ^{416}. A afirmação: o amor ofende a Deus, a quem nos devemos dar inteiramente, pois não podemos servir dois amos, três respostas sucessivas são dadas. A primeira é muito prática: pela penitência, mais tarde, passados os anos da “juventude”, “*podemos purificar-nos do que fizemos sob o impulso da natureza*” (e esta pergunta subjacente, disfarçada: o que é natural pode ser verdadeiramente mau? A natureza não é, como dirá Jean de Meun, “o condestável de Deus” ou a “arte Deus”, como dirá Dante?); vêm depois, como reforço, duas outras afirmações, que contradizem a primeira: o amor não causa dano ao próximo, porque ele é a “*origem do bem supremo*” – e isto vem directamente da prédica cisterciense, de Bernardo de Clairvaux, quando [Pág. 364] este garante que o amor carnal é o primeiro e necessário degrau do amor divino. Todo este raciocínio se constrói sobre a idéia de que há duas categorias de fenómenos, duas ordens, os dois domínios que Adalberão dizia regidos por duas leis distintas: a natural e a sobrenatural; uma e outra com valores próprios, representando o amor, na época, o valor mais alto ^{417}. E faço notar que foi bem esta idéia que permitiu a dessacralização do esquema trifuncional, para atribuir ao carnal as três “ordens” da sociedade, para situá-las no sistema autónomo de valores sobre que assenta a ordem natural. Ora desta ordem – o príncipe secular é seu defensor – não será o amor, o amor profano, o princípio regulador, sendo todos os outros valores, os outros critérios de distinções sociais e políticas organizados em função dele? O que torna necessária a arte do amor.

A obra divide-se em três tomos: como atrair o amor, como alimentá-lo e por fim, como libertar-se dele. Termina, com efeito, por urna *reprobatio amoris*, um apelo para que se despreze esta vaidade entre as vaidades do mundo. Um final destes é, habitualmente, considerado fictício. Não creio que seja assim. Passar, no termo do percurso educativo, da juventude para a

sageza, tomar uma resolução, elevar-se acima do “natural”, era o mesmo que estabelecer o amor no seu justo lugar, relativo, durante toda a existência e na ordem global das coisas. A maneira mais hábil de lhe conferir o direito de cidadania, entre os rigores da corte. Falei já da ironia crítica que enche este escrito parisiense. Leve, brincalhão – e por isso mesmo muito mais ardiloso, arriscando-se a debater, sob o olhar dos prelados e bem alto, os mais graves problemas com que os moralistas da Igreja, Pedro, o Chantre, e os amigos se defrontaram então. André trata, muito livremente, do sexo, do casamento, das relações de classes no seio do universo cortês. Abundantemente, no sexto capítulo do livro I, que enche dois terços da obra, trata de “*como se adquire o amor e de que forma*”. São oito diálogos entre um homem e uma mulher, mudando o par oito vezes de situação, no xadrez das condições sociais. Na produção literária de expressão latina, a maior inovação consiste em dar a palavra às mulheres, proclamar que o feminino tem o seu lugar, essencial, no jogo regulador, equilibrado, que o amor representa e, por consequência, o seu lugar na sociedade. Precisemos melhor: na boa sociedade.

Porque para estabelecer-se na “honestidade”, convém ao amor cantonar-se num campo fechado por um muro, o mesmo muro que Guilherme de Lorris cedo irá construir em volta do Jardim e da sua Rosa. O camponês e a prostituta são portanto relegados para fora da muralha, com proibição de a franquearem, expulsos sem reboço, em poucas palavras, nos dois breves capítulos XI e XII. Traduzi *rusticus* por “camponês”. De facto, a linha de exclusão corre através da cidade. A dama nobre di-lo [Pág. 365] francamente no segundo diálogo ^{418}, ao responder ao “plebeu”: se não se exigir uma certa distinção social a quem pretende entrar no jogo *homem hirsuto que se entregue à agricultura* (aqui estão os camponeses), *como também quem me mendigasse o seu pão nos lugares públicos, poderia pretender o amor de uma rainha*”. O rústico não é pois o único excluído;

com ele são-no todos os deserdados de mãos calosas, como ele atirados para a bestialidade: fazendo amor A. maneira dos cavalos e das éguas, incapazes de dominar o *impetus*. Porquê? Porque são pobres. Aliena-os o sofrimento físico que os impede de se libertarem suficientemente do carnal. O belo amor é recusado também a todos os escravos do trabalho. Portanto, igualmente o é às prostitutas, porque fazem do amor uma profissão.

Mas a exclusão vai ainda mais longe. Estende-se (capítulos VII e VIII) aos clérigos e às monjas (notemos a parte concedida à feminilidade na sociedade eclesiástica – mas por homens, misóginos, que desprezam as mulheres porque têm medo delas: o conselho aqui dado não é que se respeitem as monjas, que se proíba provocá-las; é, pelo contrário, que se desconfie delas e se resista aos seus avanços. Esta segunda barreira, virada para o alto, circunscreve um outro campo que vem da ordem sobrenatural. Para André, o clérigo, *nobilissimus*, ocupa um escalão superior de nobreza, uma nobreza que “*não vem dos antepassados e de que o poder secular não o pode dispensar*”. Nobreza que não é deste mundo, não provém da “natureza”. A lei divina – já Adalberão o dissera – institui *a ordo sacratu*^[419], exigindo dos seus membros a pureza sexual: se acontece ao padre deixar-se contaminar pelo pecado da carne, torna-se “ignóbil” – mais um termo de Adalberão. O eco vem, aqui, da grande rivalidade de que a corte é o campo. Neste caso, trata-se da corte do rei de França, igual a outras, opondo os clérigos aos cavaleiros: precisamente a reivindicação de uma nobreza de alma que ressaí do espiritual, superior, melhor que a do corpo, porque vem daqueles que cada vez mais numerosos, saíram da Igreja. Porque os que subiram pelo dinheiro, são eles quem a faz: “*Pertences à nobreza superior – diz a plebeia ao plebeu – porque ela não emana do teu nascimento nem do teu sangue, mas sim das tuas virtudes e dos teus hábitos*”^[420]. Estes antagonismos, cuidadosamente alimentados, garantem ao chefe da casa a distribuição cuidadosa dos seus favores, o poder sobre a

sociedade da corte. André coíbe-se de falar do amor dos clérigos, o que não seria decente. Se bem que eles tenham também natureza. De facto, alimentam-se habitualmente bastante bem, cansam-se pouco, o que os torna mais vulneráveis às pulsões do corpo. E põe-se esta interrogação: “*Porque deve um clérigo manter-se mais casto do que um laico* ^{421}? *Um e outro não devem* [Pág. 366] *fugir à mácula do sexo*”. De facto, aborda-se o caso do clérigo num dos diálogos, na conversa entre os dois “mais nobres” – que, esses, podem permitir-se quase tudo: a dama imagina para si um amante de Igreja. É ele, garante a dama, quem poderia amar melhor, porque é mais hábil, circunspecto, mais discreto na sua conduta, respeitando melhor os justos limites – tudo qualidades que valerão ao cura Clergue, em Montaillou, os inúmeros êxitos que se conhece. André conclui assim o debate ^{422}: se o clérigo quer fazer o amor, se se lança no jogo, que escolha conscientemente o seu lugar, “*segundo a categoria social de seus antepassados*”.

Porque delimitada assim quanto ao inferior e ao superior, a área protegida onde o caso se pode processar dentro das regras não é a mesma coisa. Ela compreende três categorias sociais, três graus. Três vocábulos designam os representantes destes estados hierarquizados: *plebeius*, *nobilis*, *nobilior*: plebeu nobre, nobilíssimo. Sendo o clero o “nobilíssimo”. Notemos ainda a ausência da palavra *miles*. Porque este termo não tem feminino, nem equivalente em linguagem vulgar, o que explica talvez a sua não intervenção. Porque de facto, a classificação processa-se partindo das mulheres: “*entre as mulheres* – diz André – *distingo a plebeia, a nobilis e a nobilior. Assim também para o homem*” ^{423}. “*Sabes bem o que entendo por nobilis. Chamo nobilis àquela que descende do antigo vassalo ou de um senhor ou que é esposa de um deles* (Gilberto de Limerick já o afirmara: a mulher toma o estado do homem a quem serve, “do seu senhor”); *a nobilior, essa descende de grandes nobres*”. André, que conhecia o seu mundo,

respeita pois, na aristocracia, uma sobreposição de dignidades que corresponde à hierarquia feudal sobre que se apoia então o Estado monárquico. E acrescenta que “*o homem não muda de categoria social, seja qual for a da esposa*” (a prática matrimonial arriscar-se-ia, com efeito, a quebrar a ordem, pois quase sempre, nesta época, o nobre desposaria uma mulher de mais elevada condição que a dele, porque, sobretudo desde há algum tempo, acontecia a cavaleiros em apuros concederem a mão de uma das filhas sem dote a “plebeus”: o grande perigo não seria ver esses Josés Ninguém enobrecerem? “*Casando, um homem jamais pode mudar de título. Além disso, há entre os homens uma categoria a mais, porque mais nobre que todos é o clérigo*”. Fora do clero, o nascimento classifica pois os varões segundo a sua categoria social. Estamos decididamente na ordem natural. Ainda que a nobreza de sangue só se justifique pelas virtudes originais. O discurso com que se abre o capítulo VI do primeiro livro, anuncia o romance da Dama do Lago: “*somos todos o lixo de uma mesma camada e, por natureza, temos a mesma origem*”: porém as qualidades morais “*geram uma elite que é a nobreza*” (de sangue) ^[424]. [Pág. 367]

Na realidade, nobres e mais nobres falam a mesma linguagem. Os diálogos mais desenvolvidos são os que se desenrolam entre eles. Sempre dissertando sobre o amor. O plebeu e a plebeia são meros comparsas. O papel destas personagens é ajudar a discorrer melhor sobre as diferenças sociais. No entanto, a sua presença e os propósitos que defendem mostram que a boa sociedade, expurgada, desembaraçada dos trabalha-dores manuais, não se compõe unicamente de clérigos e de nobres. Abre-se a gente da terceira camada. André não sabe muito bem que nome dar a estes intrusos. As palavras, pedantes, que escolheu (*plebeus, plebeia*) levam-nos até ao “povo”, à “plebe”. Rebaixam-nos. Não por estarem desarmados. Nesse lugar de mundanidade não se faz a mais leve referência à actividade militar. O jogo de que trata o livro é o oposto do torneio. Justa de

linguagem. O cavaleiro não aparece na *Arte do Amor*, nem no *Romance da Rosa*. O que desclassifica é o “negócio”. Uma actividade que, embora não seja manual é, contudo, a antítese do ócio: “*durante toda a semana – diz André, ao falar do plebeu – emprega o vigor da sua inteligência (não dos braços) nos diversos afazeres do comércio e do lucro; no sétimo dia, repousado, quereria dedicar-se a coisas do amor* ^{425}”. O domingo. O prazer do amoré gratuito, só poderia florir nos momentos em que nada se faz. Porque o plebeu está ocupado a maior parte do tempo, porque o preocupa o desejo do lucro, porque ganha dinheiro, as formas do seu corpo não têm nobreza: “*Tu pretendes meter-te entre os cavaleiros; olha as tuas pernas grossas, os teus pés enormes*”. Não que seja “horrível”, repugnante, como os que vivem dobrados pelo trabalho. Mas todavia, o negócio também avilta um tanto o corpo. Entre os ociosos, o homem de negócios está pois deslocado. O negociante não tem “raça”.

Contudo, não é ridículo. A condessa consente ouvi-lo, digna-se ensinar-lhe a ética e a prática do amor. O que me parece de primeira importância. E deixe-se-lhe o direito de reclamar mais: a igualdade e a liberdade de amar. Em nome da origem comum, da fraternidade e dos filhos de Adão. O canto, subversivo, dos nossos primeiros antepassados, aparece aqui furtivamente. Em nome do “*valor dos costumes*”, em nome da “*cultura*”, eu sou – proclama ele – virtuoso, “fidalgo”, por consequência sou nobre, em todo o caso sou-o “*mais que meus pais*”. Porque este homem pertence ao género de famílias que, na cidade, se elevam pouco a pouco. Esforça-se por não se parecer com o pai. Então a “virtude” não transforma, não apura também as formas? As suas pernas, os seus pés, está disso certo, dentro de pouco tempo retomarão mais delicadeza. E percebe-se bem que o clérigo André, ao celebrar a autêntica nobreza, que lhe vem da alma, fala por conta própria e pelos seus camaradas. Na Igreja, nessa profissão, sobe-se mais depressa que fora. Vem, finalmente, o terceiro argumento: se o

plebeu se atreve a tentar forçar a sua entrada na nobreza é pela prodigalidade. [Pág. 368] Os seus ganhos são “*honestos*”. Não provêm do labor, mas do negócio. E esse dinheiro, sobretudo, não o conserva fechado no cofre. Não o desbarata, gasta, *largissime*, tão largamente quanto um homem de boa estirpe. A igualdade dos primeiros tempos, a alta cultura a que acede e, enfim, as suas grandes mãos abertas, semeando o dinheiro a torto e a direito, parecem-lhe justificar amplamente que sejam abatidas as divisórias, as grades (*saepta*) que o mantém afastado: “*a minha raça está demasiado apertada nos seus limites* – confessa ele à “mais nobre” –, *os seus instintos naturais levam-na a transgredi-los*”. O anseio de promoção social é aqui apresentado como uma manifestação do *impetus*, pulsões da natureza, dessa natureza de que se reclama uma ideologia que devemos chamar burguesa e cuja manifestação mais recuada encontramos aqui expressa. “*A natureza não quis confinar-me nos limites estabelecidos para a minha classe. Pretendeis, quando nenhum vício me afecta (o pleiteante volta habilmente o argumento: se a desigualdade é o resgate do pecado, ele, que não peca mais que os outros, porque havia de ser subjugado?), impor-me barreiras imutáveis. Estas distinções que existem desde a antiguidade (não “desde a origem”, aqui, porque a operação classificadora não pertence ao tempo do mito; é um facto histórico, susceptível pois de rectificação), só foram impostas aos que se mostram indignos: a lei (lex, a lei de interdição, a lei humana segundo a qual Adalberão relega os servos para a inferioridade) não é feita para o justo, mas para os pecadores*”. Sim, mas a ordem, *ordo*? A resposta é: a nobreza é uma “ordem”. “*As ordens instituíram-se entre os homens ab antiquo*” – responde a interlocutora. Não devem confundir-se. “*Existe entre os homens, desde a origem dos tempos, uma distinção de ordens (ab aevi primordio: a dama nobre repele a participação social fora do tempo: situa-se entre as estruturas, intransponíveis, da Criação). Não te censuro por tratares “honestamente”*

*dos teus negócios, como a tua condição exige; censuro-te sim que busques o amor de uma mulher da nobreza, tu que vives demasiado ocupado com o teu negócio. Quanto à prodigalidade que ostentas, gastando o que as tuas ocupações te rendem, ela torna-te eminentemente digno do amor de uma mulher do teu “género”. Que cada qual se mantenha “pois nos limites do seu género (genus)”, entre os seus congéneres. Tal como a natureza impede que os busardos convivam com aves de rapina mais nobres. Nova afirmação desta evidência: a diferença social está conforme com as leis da ordem natural, que impõe a estabilidade. Faz parte da natureza a não mudança da *ordo major*. Do mesmo modo que não vemos mudar as espécies animais. Mas trazer as ordenações da sociedade para o natural é do mesmo modo subtraí-las à jurisdição que governa a sobrenatureza. Trazê-las para a terra. Dessacralizá-las. Não cabe ao padre, mas ao príncipe, velar por elas. Apenas os príncipes têm o direito de as modificar eventualmente. A “mais nobre” que, pelo nascimento pertence à ordem dos dirigentes, que sabe mais que os simples “nobres” e pode melhor ensinar, lembra-o ao “plebeu”: “Ainda que a probidade (*probitas*, aquilo que confere a faculdade de ‘íntegro’) [Pág. 369] possa enobrecer (*nobilitare*), não pode, contudo, mudar a ordem, fazer do plebeu um barão (*procer*), nem sequer um pequeno vassalo (*vavassor*), a não ser que ele apele para o príncipe, que esse pode conferir nobreza a quem é de bons costumes”. Esta arte de amar celebra, de facto, a autoridade do monarca. É evidente que o mundo onde cada um se conduz na “honestidade” e de onde se banuiu toda a vileza, cuidadosamente afastado dos campos e dos bairros ruins da cidade, se organiza para proveito do Estado. Neste espaço escolhido para que cada um aprenda a conduzir-se bem, sem brutalidade, aprende-se também a bem se acomodar. Numa das duas ordens, a dos clérigos, a dos nobres, que é, conforme vemos em Loyseau, desmultiplicada, ou ainda nesse terceiro compartimento preparado para as pessoas que, sem serem ociosas, não metem as mãos no trabalho,*

vivem da facilidade, cientes dos costumes e que se condescende em admitir logo abaixo das pessoas de qualidade.

Três divisões, portanto, que são de facto todas elas funcionais. Os servidores de Deus, os especialistas da guerra que nada fazem fora do campo do combate e, por fim, aqueles que se dedicam ao “negócio”, e cujo papel é abastecer a corte. Porém, no interior desta, na sua área, cuja topologia o Tratado de André propõe – as três categorias já não desempenham funções. Porque essa sociedade fechada que o poder verdadeiramente modela, porque representa a sua casa, a sua criadagem, é por ele reduzida ao otium. Uma ociosidade que convém ocupar à custa de divertimentos, e tanto mais cativantes quanto mais complexas forem as suas regras. É bem isto o que define a elite e o que a serve: respeitar as regras do jogo. Pelas maneiras, a etiqueta, as estritas prescrições de um código que não é moral: apenas de convivência: “um nobre pode sentar-se junto de uma plebeia sem lhe pedir licença: um nobre deve pedir a uma dama nobre para sentar-se a seu lado... um homem de classe inferior pode pedir licença a uma dama de classe superior para se sentar abaixo dela; pode ser que ela lhe permita sentar-se a seu lado”. Risível poder feminino. O verdadeiro poder é o do rei, reforçado por tudo quanto, pelas futilidades do jogo do amor, disfarça a inacção da classe dominante.



Escolástico, articulando *com grande* cuidado os elementos *de um conjunto*, mostrando *a mesma imagem* de Benedito de Sainte-Maure, *mas muito mais límpida*, esclarecida pela *arte* parisiense *da distinção*, o tratado *De amore* conheceu um êxito imediato, na pequena corte do conde de Guines, antes do fim do século. André, o Parisiense, era conhecido como especialista nas coisas do amor ^{426}. E vemos que o seu livro venceu as [Pág. 370] velhas resistências da corte capetíngia. O tema das três ordens

invadiu de imediato tudo o que após ele se escreveu na França do Norte, em linguagem vulgar. Manifesta-se nas obracinhas que todos os cavaleiros sensatos sonham escrever porque, na verdade, a cavalaria pretende agora morigerar-se a si mesma e passar sem as prédicas do clero. Guiot de Provins, por volta de 1205-1210, “convertido”, escreve – segundo ele próprio diz em Cluny – a sua Bíblia; Hugo de Berzé, vassalo do rei, escreve uma outra, dez anos mais tarde, já na idade adulta, em plena maturidade; outros disfarçam-se de eremitas, como sucedeu com o Recluso de Mollien que não podemos datar com exactidão – 1185? 1225? – e que escreveu o Romance da Caridade e o Miserere ^[427]. Todos estes anciões que ensinavam os jovens, retomavam efectivamente o tom, a lengalenga agri-doce dos eremitas da floresta da corte. Como estes, eles anunciam facilmente os defeitos da Igreja estabelecida. Cada um, por sua vez, formula o sistema: o princípio da trifuncionalidade e outro complementar de uma permuta equilibrada de serviços. Apoio mútuo: não é a caridade parte do Romance? Ternaridade, porque a divisão ternária é fascinante (“ouvi dizer – escreve Thomasin de Zerclaere, muito antes de Loyseau – que no número três reside toda a perfeição”). Função, reciprocidade – não que os moralistas achem dever exortar todo o indivíduo a ganhar algum prémio pelo exercício de virtudes específicas ao seu estado. Se é preciso que “o homem que trabalha manual-mente”, o “que alimenta, o outro que reza e o outro que defende”, se entreajudem através da profissão nos campos (de batalha), na cidade, na Igreja”, para que o equilíbrio social, “a bela ordenação” seja preservada, mantida a paz, fortalecido o Estado.

Três “ordens” para Guiot e para Hugo, ao passo que o Recluso emprega a palavra “ordem” apenas a propósito do cavaleiro e do monge, um e outro efectivamente melhor ordenados, observando as regras mais precisas e dando o exemplo da regularidade, o primeiro aos laicos e o outro às gentes de Igreja, agrupando-se a sociedade em diversos “escalões” atrás

desses modelos de perfeição. O traço essencial destes escritores menores é encararem também o belo mundo, os ricos, e o povo, que aparece a seus olhos. Jean Batany di-lo com inteira justiça, como um “antigrupo”, dominado, uma espécie de cavilha encarregada de reforçar, no seio da sociedade válida, aquela que retém sozinha como responsável de todo o resto, a atenção do poder supremo, o sentimento da sua própria ordenação. E é bem verdade: entre as “ordens”, estabelece-se o jogo fácil, porque o comum temor e o ódio dos servos fá-los serrar fileiras em volta do soberano. Outro traço essencial: a presença do rei. Mais afirmada na obra do Recluso que é, talvez, a mais tardia. O Romance da Caridade é dedicado ao monarca. [Pág. 371] O seu lugar é à frente de todos. É ele que tem o encargo de “regrar”, de corrigir o desregramento, a desordem. Estando ele próprio acima da ordem, quer dizer das três ordens que compõem a sociedade da corte. O rei prossegue, no campo material, a obra de Deus. A sua função própria é repartir equitativamente o bem-estar pelos diferentes “géneros”. Este papel tem muita importância, principalmente para os senhores, quer sejam clérigos, nobres ou não, conscientes da precaridade da sua “fortuna”, porque não saberiam mercadejar o seu auxílio à realeza. Esta assenta, sem comentários, na cúpula do sistema trifuncional de uma representação ideológica que tão bem serve os interesses da classe dominante.

Bouvines

Para terminar este estudo, escolhi Bouvines: não por uma espécie de hábito, nem porque sobrestime o acontecimento. Tenho a convicção de que nessa altura, 1214, a primitiva história da figura trifuncional, a partir de então cristalizada, projectada sobre todo o reino de França, se apressa a sair do imaginário e a encarnar-se numa instituição. De resto, Bouvines é mais que um marco simbólico. Na tarde do combate, Filipe tornou-se de facto o

Augusto, o verdadeiro César, desdenhando ostentar as insígnias imperiais encontradas entre os despojos da vitória, mas no entanto seguro de presidir, agora, apenas com o papa, ao destino da cristandade. Augusto quer também dizer conquistador. Venceu o conde da Flandres. O seu parente, o conde da Champanha, foi submetido. Conquistou a Normandia, o Anjou, essas províncias onde a ideologia trifuncional fora arvorada contra seu pai, contra ele próprio. Apropriou-se de tudo o que, da herança plantageneta, podia servir à sua glória e, nomeadamente, o tema das três ordens. Com efeito, vemos a trifuncionalidade tomar lugar na obra monumental escrita para glória do soberano a quem Deus acabava de proclamar o legítimo direito pelo ordália da batalha.

Por diversas vezes citei o autor, Guilherme, o Bretão, um desses *literati* contra os quais Estêvão Langton vociferou: condiscípulo de Tiago de Vitry em Paris, não emprega o seu saber em pregar; serve-se dele para fazer carreira e, como André, entra para a capela real. Mantinha-se muito perto do soberano, em Bouvines, em plena balbúrdia; apanhou assim o acontecimento, escreveu acerca dele, quase *in loco*, uma curta relação, em prosa latina. A figura trifuncional está já presente, mas apenas do lado bom, no campo dos Capetíngios. O campo adverso é, efectivamente, o do mal, da desordem. Luxuriosos, cúpidos, orgulhosos, os seus chefes tornam-se a presa do *infelix ternarius*, seus combatentes facciosos ou mercenários. No exército derrotado não se vê nada que venha do bom povo, como não se vêem também os bons clérigos. O imperador Otão está excomungado e, com ele, os que seguem os inimigos do papa, os amigos dos heréticos. Ao invés o bem está com Filique Augusto, que não queria combater [Pág. 372] em dia defeso, mas foi forçado à batalha; ajoelha-se, rogando a S. Pedro se manifeste e santifique a boa ordem. O rei empunhou a auriflama, a bandeira das empresas de pacificação que a Igreja gregoriana havia benzido. São Dinis irá lutar do seu lado. Efectivamente, a sua hoste é composta pelas três

ordens da nação. Em primeiro lugar, claro, está a cavalaria, rodeando de' mais perto a pessoa do rei com o seu braço eficaz, a sua mão direita, o seu recurso no grande perigo e que o salva. Deste lado, no entanto, os cavaleiros não estão sós. Assistem-lhes outros guerreiros, mas que não provêm da parte maldita: liderando as primeiras escaramuças, igualando os nobres pela virtude, pelo serviço leal: são os “bons agentes do Soissonais” – filhos do povo, mas do povo submisso, fiel, não vindo dessa escória plebeia, apodrecida, onde se recrutam os mercenários. Guilherme, o Bretão, põe seguidamente em cena, – ligado à cavalaria, o que forma o exército de Suger, exército da paz de Deus, formado pela camada popular, enquadrado pelos curas das paróquias, semelhante aos Encapuçados antes de o orgulho e a cupidez os haverem desviado; são os homens das comunas, a elite dos trabalhadores, vindos das cidades e das aldeias vinícolas do Norte da França, a quem se confia a guarda do estandarte. Surgem, por fim, as gentes de oração: capelães do soberano, entoando Salmos junto dele e, depois de todos, o organizador da vitória, um Templário, frei Guérin, bispo eleito, não consagrado mas que o irá ser e que reúne, na sua pessoa, os carismas do episcopado e os dessa cavalaria melhor, a “nova”, a que S. Bernardo havia exaltado, porque purificava a valentia do corpo com os rigores do monaquismo.

Em confusão, em desordem, os maus, os malditos, fugiram, no dia 27 de Julho de 1214, repelidos pela sociedade tripartida, ordenada, reunida no respeito das hierarquias, para, guiados pelo rei, ferirem o combate do Deus vingador. Todavia, é após a vitória, na descrição do triunfo, da festa (*festum*) que celebrou como se fossem as núpcias do monarca vitorioso e do reino que o seu braço acaba de salvar, que aparece nesse primeiro relato, a demonstração mais límpida da boa ordenação social ^{428}. O soberano regressa a casa, desde os confins onde ritualmente se deram os torneios e as batalhas, trazendo o espólio que irá generosamente ser distribuído pelos

seus homens, que arrastam os prisioneiros vencidos. Satanás dominado, preso por correntes a um carro. O rei cavalga. Entre os cavaleiros seus camaradas, na sua “imagem de juventude, *strenuus miles* se bem que sagrado, de um destemor igual ao de Foulque, o Bom, ou de Henrique II quando seduz Aliénor, de Ricardo Coração de Leão quando cavalgava com galhardia em frente de S. João d'Acre. Este desfile, este cortejo quase nupcial – que mais se assemelha à marcha feliz do recém-cavaleiro que, regressando após os ritos de iniciação, regressa do campo dos exercícios [Pág. 373] e das demonstrações de destreza para passar a gozar a paz, na casa onde *o senior* reza, faz justiça, discursa, onde alimenta fartamente os seus fiéis, onde procria, preocupado com o futuro da estirpe – glorifica apenas uma das três funções, com efeito, atravessando, de um lado para o outro, o corpo dos *inermes* que Deus e o rei protegem, a sociedade que não combate, mas que, reconhecida, aplaude os seus protectores. A procissão militar percorre sucessivamente, hierarquicamente, três lugares: primeiro as igrejas, engalanadas por dentro e por fora, retumbantes dos “hinos triunfais”, louvores régios que os clérigos costumam entoar nas cerimónias da coroação, enquanto o povo baila; a seguir, os povoados, “*todos os burgos e as cidades*”; e na rua principal, decorada com tapeçarias, juncada de flores, o desfile adquire o aspecto do cortejo do dia de Ramos, prefigura as procissões da Festa de Deus, a festa de Cristo-Rei, o rei-Cristo, a cavalo por “*entre o seu povo*”, na comunhão da alegria e que “*todos*”, “*de todos os géneros, de todos os sexos, de todas as idades aclamam*”; vem, por fim, o campo. E aqui temos, derradeiros convivas para a festança, os “camponeses e os ceifeiros”, os trabalhadores com os utensílios do seu labor, as foices e os ancinhos aos ombros: os mais fracos, os pobres, aqueles por quem o rei deve velar com toda a solicitude. “*Os camponeses, os velhos e as crianças*” – diz o texto *rustici, vetula et pueri*. Ressonância da antiga fórmula que exigia ao monarca que estendesse, antes de tudo, a sua protecção às viúvas

e aos órfãos. Os agricultores aparecem, aqui, reunidos a esses deserdados que a desgraça privou de todo o meio de defesa. Não será com a intenção de infantilizar o povo rústico, de o minimizar e de, finalmente, exorcizar os germes de revolta de que o sabemos portador? Esses fracos, derreados pela fadiga, não cantam como os demais a celebração do vencedor; troçam apenas do vencido – o conde da Flandres. Ora, tratando-se de um príncipe, essas troças tornam-se escandalosas, perigosas, podendo levar à desordem. Guilherme, o Bretão, tem o cuidado de fazer bem sentir: *nec verecundabuntur*, tinham o descaramento – diz – de troçar do prisioneiro. No entanto, permite-lhes a distração por um momento. A alegria colectiva rompeu, por instantes, o ambiente social. A espécie de igualdade, fugaz, liberta-se da licenciosidade que a festa autoriza. O relato, inventado, do que imediatamente se segue à vitória, evidencia a virtude, a força do rei, anulando as hierarquias habituais. Mas mostra nitidamente a oposição agora fundamental entre dois universos – a cidade e o campo: os camponeses, embrutecidos, bestiais, não aplaudem, nem sequer bailam: troçam.

O cortejo atinge o seu término triplamente simbólico: *a domus*, o palácio do príncipe; a capital, o Capitólio – Guilherme, o Bretão, leu os clássicos latinos e o triunfo que ele imagina pode encarar-se já como o de César: Jerusalém, enfim. Concretamente, este fim é Paris. À frente do rei, pela rua de Saint-Denis, avança para o salvador um cortejo, uma outra procissão. Esta ordenada em dois corpos, conforme a ordem gelasiana. Porque não é da corte, ressalta das liturgias da Igreja – o clero por um [Pág. 374] lado, por outro o “povo”, entoando hinos e cânticos como se faz dentro da catedral, por ocasião das grandes solenidades do culto. Guilherme o Bretão, define os principais oficiantes deste ritual: são os homens que, em Paris, formam o elemento dominante do *clerus* e do *populus*; indica-os: aqui “*a multidão das gentes das escolas*”; além, os “*cidadãos*”. *Cives*: as ressonâncias desta palavra, no renascimento do século XII, devolvem-nos,

também, para a antiguidade romana. Mas o termo honra mais do que a palavra “burguês” e não exclui totalmente a nobreza ^{429}. Distingue o que predomina no aglomerado urbano. Sabemos quanto Paris é triplo: os negócios numa das margens, os estudos na outra, a Ilha no meio, local de poder, do palácio onde estão a capela e a corte; e é neste lugar intermédio, escorado, por um lado, pelas gentes de negócios, do outro pelas gentes de estudo, que o rei volta, desmonta, para sentar-se na outra postura – a do ancião, do “sage”, para sentar-se no seu cadeiral e assumir, após a função militar, a função da justiça, agora à frente de tudo, porque, após o êxito das armas, abre-se o tempo da paz e dos longos discursos. Contudo, a festa não terminou; prolonga-se por mais sete dias e sete noites. Cheia de luz, “*a tal ponto que a noite dir-se-ia luminosa como o dia*”. Na verdade, a vitória unificadora, confundindo no júbilo comum idades, sexos, “géneros” destrói por um momento a barreira entre a luz e as trevas. Passado o dia de Ramos, vem a Páscoa, brilha de novo o fogo no coração da noite, a anulação da sombra, a derrota do mal. Sem que, no entanto, seja feita na crónica a menor alusão a uma acção de Graças, a qualquer coisa como um *Te Deum*, um gesto para agradecer a Deus. Todo o cerimonial se dirige à pessoa régia. Uma liturgia, mas monárquica. Profana, termina nos prazeres do corpo, no baile, no banquete, a alegre destruição da economia numa emulação de prodigalidade de que os estudantes saem vencedores.

Guilherme, o Bretão, resolve logo emendar esta narração feita num primeiro impulso, trabalhando afincadamente durante dez anos, acabando por oferecer ao rei Luís VIII, em 1224, para glória de seu pai, *a Filipiada*, os doze cantos de um poema, ambicioso rival da *Eneida*, pomposo, monumental – o primeiro monumento já chauvinista do Estado francês. A obra termina pela evocação de Bouvines. Os dez primeiros cantos não passam de prelúdio para o ofuscante final. Vemos aí o soberano que se prepara para vencer, aplicando-se a extirpar do seu reino a perversidade,

pondo tudo em ordem, cumprindo lentamente, laboriosamente, a tarefa que Adalberão tinha convidado Roberto, o Piedoso, a desempenhar: fazer regressar, pela força, a sociedade às formas, ao enquadramento que Deus previu para ela. Nos cento e cinquenta versos, dos quais trinta e quatro [Pág. 375] linhas do relato inicial se destinam, amplificadas, à descrição, no canto XII, da festa da vitória, podemos discernir, no manto ideológico, certas pregas que entretanto se formaram, bem como outras novas que se desenharam. É esta, verdadeiramente, a vantagem do relato, rápido, do mesmo acontecimento: revelar o que, durante esses dez anos, se modificou no imaginário do poder.

A descrição do cortejo enchia a maior parte da primitiva crónica. Está agora espantosamente reduzida. Poucas palavras: a transferência do conde Ferrand, oferecida aos “cidadãos de Paris”. Os camponeses desapareceram por completo. Deixou de se ouvir as suas graçolas chocantes: já não parece decente, nesse soberbo panegírico, dar relevo aos sarcasmos da plebe. Tudo se concentra no êxito que se torna verdadeiramente imperial. O poeta começa por evocar os triunfos de Pompeu, de César, principalmente de Tito e de Vespasiano – e é uma forma de apresentar Filipe Augusto como o destruidor do povo judeu, de o louvar por ter sabido, como preliminar dos seus feitos de armas, purificar o reino e Paris dessa lama primordial. Guilherme, o Bretão, acha, contudo, que deve mostrar quanto o triunfo do rei de França ultrapassa o dos imperadores de Roma. Porque ele não foi conseguido, como o daqueles, numa só cidade. Claro que culmina em Paris e nas gentes das escolas parisienses, “*que o rei ama acima de tudo*”; elas foram os mais decisivos animadores dos jogos durante esses oito dias de festa à luz das velas. Mas a festa espalhou-se por todo o reino. “*Pelas cidades, pelas vilas e aldeias* ⁽⁴³⁰⁾“, reserva máxima do poder – não se diz uma única palavra sobre os campos – a glória e a alegria difundiram-se até aos confins do reino, irrigando todo o corpo social, ao mesmo tempo que

desabrochava o mito da unidade nacional. A festa é mesmo essa comunhão {431}: como se uma “*só vitória tivesse gerado mil triunfos*” {432}. No meio de uma tal exaltação, comum, o desfile militar dissolveu-se, na verdade. Nada já se vê a separar os guerreiros daqueles que eles protegem. Toda a gente, em conjunto, leva ao seu rei – como no dia de Ramos levam a Cristo – “*a glória, o louvor e a honra*” {433}, pela voz, pelo canto – agora são os clérigos – pela agitação, pela dança – e temos o povo {434}. Na *Filipiáda* afirma-se algo mais que a vitória: o julgamento prestado, renovando a aliança entre Deus e o monarca que Ele escolheu para O representar na terra, abre um tempo excepcional, uma oitava, semelhante à que vem depois das três grandes festas da Trindade – Natal, Páscoa e Pentecostes, com os seus ritos que significam o retorno à Luz – um intervalo de uma semana durante a qual a humanidade é autorizada a minar o regresso à igualdade de antes do pecado. [Pág. 376] O sangue derramado em Bouvines, como um novo baptismo, lavou o povo do seu pecado {435}. Fê-lo regressar à inocência, lançou sobre todos os súbditos do rei uma capa, sob a qual, como sob a dos Encapuçados, desaparecem as distinções criadas pelas relações de domínio. Esta túnica não é branca. É cor de púrpura, púrpura do sangue, púrpura da auriflama, púrpura do triunfo do imperador. Ela aboliu, por um acordo, por uma harmonia, a harmonia do cantochão gregoriano, a do coro dos anjos no mais alto dos céus, todas as dissonâncias, todas as diferenças de sexo e de idade, as discordâncias também de “*condição*”, de “*fortuna*”, de “*profissão*” {436}. Três palavras que substituíram o único termo que a primeira relação usava: *genus*, “gênero”. Explicam-no. *Conditio* – segundo Adalberão, como segundo também o Anónimo de Laon – é o grau de dependência. *Fortuna* aparece aqui, porque Cícero – Guilherme, o Bretão, recorda-o – a alia habitualmente à *conditio*, embora evoque certamente a agitação ousada que, no incremento tumultuoso da economia urbana, não deixa de perturbar as hierarquias instauradas pelo nascimento. *Professio* é a escolha de vida.

Tudo isso dissimulado por um ar festivo, o mesmo para todos. Esplêndido: o “cavaleiro”, o “burguês” e o “camponês” rebrilham ^{437}. *Radiante*, reflectindo, um após outro, cada um na sua condição social, a luz vivificante de que fala o pseudo-Dinis – mas cuja fonte já não é Deus: emana da pessoa do soberano. Vitorioso, o rei cobre-se com o manto triunfal; e as largas pregas desse manto envolvem o conjunto do povo, o seu corpo místico. Filipe Augusto assume agora a função do mau imperador Otão IV, que os cavaleiros não conseguiram matar, mas que expulsaram, derrotado, do campo de batalha. Prepara-se para arrastar para o fim dos tempos e para a glória eterna a sociedade cristã purificada.

O povo reconhecido quer, como é seu dever, corresponder às liberalidades com que a força do rei o gratificou. Como contradom, acha dever ornamentar, por sua vez, o manto. Com efeito, é o próprio povo, é a França que oferece ao “seu Filipe” a festa solene ^{438}. Nada se poupou para torná-la magnífica. Ninguém olhou a despesas ^{439}. A púrpura da *Eneida*, essa generosidade vem juntar *o samit* dos príncipes cruzados das margens do Oronte. A capa do êxito e da marcha para a Salvação toma, assim, o aspecto desse vestuário maravilhoso que se enverga para a festa da corte, para esse concurso onde cada um deseja brilhar mais que todos os outros. Todavia, durante o tempo que durou a festa, a rivalidade processa-se entre iguais. Esqueceram-se divisões. Entre os estados: o clero por um lado e por outro o povo, que se divide em três fracções: os cavaleiros, as gentes das cidades, distintas das dos campos. A falar verdade, estes últimos são **[Pág. 377]** intrusos. Guilherme, o Bretão, di-lo claramente: dos quatro, só o “rústico” “está estupefacto” – *stupet*: a palavra, como em Virgílio, marca o deslumbramento que se sente perante o milagre ^{440}. Os outros três – o clero, o cavaleiro e o burguês – estão habituados, pois têm o seu lugar marcado nos cerimoniais da corte. Não cabe ao povo estar presente. Mas “ousa” (*audet*) crer-se “elevado ao nível” (*componi*) dos maiores soberanos.

Ele, o hirsuto. Eis o inimaginável. Seria o mesmo que ousar, conforme dizia André, o Capelão, reclamar o amor de uma rainha. Tranquilizemo-nos: isto não passa de um jogo, o jogo da vitória. No final da oitava, na próxima segunda-feira, será preciso tirar a máscara, despir o disfarce; será preciso voltar ao trabalho. Cumpriram-se os gestos da comunhão, do nivelamento, da igualdade. Durante oito dias. Porém, nada mudou. Seria preciso ser-se campônio para sonhar o contrário, que o vestuário podia mudar o homem, que *“usando uma outra farpela, o espírito iria tornar-se o de um outro”*. Só o camponês foi lorpa. Demasiado ingênuo. Acreditando na revolução, como outrora os Encapuçados. Ignorando que o pecado permanece, assim como permanece a maldição do trabalho que, extintas as luminárias, a hierarquia restabelece-se, reaparecendo o poder que a impõe; o rei distinguindo as ordens, neste caso a ordem, e reenviando o trabalhador braçal para o seu esterco.

Efectivamente, após as aflições, nos longos anos de paz que sucederam à grande vitória, Filipe, envelhecendo, retoma o seu ofício. Equitativo ^{441}, protector, punindo os malfeitores, recompensando os amigos da ordem. Quis apresentar-se primeiro como *“rei do clero”*, como *“suporte da Igreja”* ^{442}. De uma Igreja que agora se ajoelhava ante o rei-padre. Para o povo ele foi o rei-pai, o “pai da pátria” ^{443}. *“Paternal”* é o seu *“affecto”* ^{444}. Tal *dilectio* responde, em qualquer senhorio bem ordenado, à *reverência* que os súbditos devem aos seus senhores. O equilíbrio do Estado assenta, como o da casa real, da corte, na imagem mítica de um comércio amoroso entre o chefe e os seus subordinados, assim como na realidade de um poder que alimenta família, a diverte de vez em quando, a moraliza, forçando-a à concórdia para ser melhor servido. Porque a festa de Bouvines, tal como é admiravelmente apresentada neste texto, nas suas liturgias tiradas à Igreja e à recordação revivida dos faustos do império romano, esse momento de gratuidade, excepcional, figurando

simbolicamente a esperança de igualdade, mas exibindo pela sua ordenação regrada, sob as ilusões comunitárias, o vigor das distinções irreduzíveis, não passa, no fundo, de **[Pág. 378]** uma cerimónia doméstica. Sob o olhar do senhor, identificado ao rei dos céus, a Deus-Pai, ela dispõe em boa ordem os servidores varões da casa, os que oram, os que combatem e os que, pelo negócio, provêm ao necessário, colocando à parte, nos seus bairros, as mulheres e as crianças, atirando finalmente os trabalhadores, os que sofrem, para lá da divisória firme, relegando para os campos e as oficinas os que suam, os que “labutam”. **[Pág. 379]**

[Pág. 380] Página em branco

Fico-me por aqui. Depois de Bouvines. Quando Guilherme, o Bretão, põe ponto final ha *Filipiáda*. Quando o tema das três ordens se tornou um lugar-comum em tudo o que se escreveu em dialeto franco. Quando, no dia 27 de Novembro de 1226, no dia da sua sagração, o rapaz que iria tornar-se São Luís prometeu defender os clérigos, velando para que “*todo o povo cristão garanta à Igreja de Deus por (sua) arbitragem, em todos os momentos, uma verdadeira paz*”, reprimir a avidez dos detentores da força, “*proibindo toda a rapina e toda a iniquidade*”, assegurar aos pobres uma autêntica justiça, compassiva, “*defendendo em todos os julgamentos a equidade e a misericórdia*” [\[445\]](#). – colocando-se assim o soberano fora do triângulo social, para o manter em equilíbrio, vigário de Cristo, imagem de Deus, criando a ordem natural. Detenho-me, porque, neste momento, o postulado da trifuncionalidade regressou às suas origens. Nesse mesmo país, o velho país franco, os bispos do ano mil haviam enunciado, apontando o céu, na perturbação suscitada por aquilo a que eu chamo a revolução feudal, perante os heréticos, os monges e os cavaleiros, todas as perturbações que desfraldaram as velas desde o Sul do reino. A aristocracia laica apropriara-se, mais tarde, para defender-se da influência da moral eclesiástica e depois das pretensões reais, da concorrência dos filhos da fortuna, da indocilidade camponesa. Por fim, quando o capetíngio consegue dominar o feudalismo, os clérigos da sua corte, saídos das escolas parisienses onde Santo Agostinho e Dinis, o Areopagita, eram lidos mais atentamente que nunca, inseriram-no no sistema ideológico da realeza sagrada. Este sistema assentava numa base: o principio da desigualdade e da obediência, a relação necessariamente hierárquica entre aqueles que, obrigados a “amar”, mostram o exemplo, dão ordens, e aqueles que obrigados a “respeitar”, as executam. No seio desta hierarquia, a tripartição [Pág. 381] funcional retoma lugar, muito naturalmente. Mas situando-se

agora no intervalo entre o monarca e a “plebe”, ajudando aquele a segurar as rédeas desta.

A história que tentei seguir é a história de uma figura imaginária. Termina aqui. Porque, desde o primeiro quarto do século XIII, muito antes de os conselheiros do rei Filipe, o Belo – que se via a braços com problemas de governação demasiado graves para os poder resolver sozinho, paternalmente, na sua casa, a fim de fazer aceitar os órgãos de uma fiscalidade que mudava completamente de natureza, a fim de enfrentar a arrogância de um Papa que, nas bulas dirigidas ao rei de França, evocava, como Estevão Langton, “*a hostilidade inveterada dos laicos para com os clérigos*” e proclamava, referindo-se a Dinis, que “*a lei da divindade quer que as coisas inferiores estejam ligadas às superiores pelas intermédias*” – convocassem os representantes dos três estados do reino, a trifuncionalidade deixou de pertencer a essas categorias imaginárias que não têm qualquer “*lugar definido de existência*” ^[446]. Ela começou a tomar corpo numa engrenagem institucional e na organização concreta da sociedade ordenada, na qual, “em redor da casa real”, “a sociedade (deveria) normalizar-se” ^[447]. Logo após Bouvines, inaugura-se uma outra história, a história de uma instituição do Estado monárquico.

“São – diz Loyseau – *as nossas três ordens ou estados gerais da França.*” O clero, a nobreza e “essa ordem negativa que apenas se definia por aquilo de que era excluída; não certamente os privilégios, mas o sangue azul e o serviço de Deus” ^[448]. Ordem que não representava todo o povo, mas uma elite, urbana, de riqueza urbana, privilegiada como as outras duas ordens e como elas dominando o resto. Porque a instituição evidencia esta realidade: há, sem a menor dúvida, quatro “estados”. Em 1567, Du Ballay di-lo bem distintamente no *Largo discurso ao rei sobre a realidade dos quatro estados do reino de França*, opondo a “turba popular” (quer dizer os trabalhadores) aos três estados “ociosos” que consideravam o trabalho “vil e

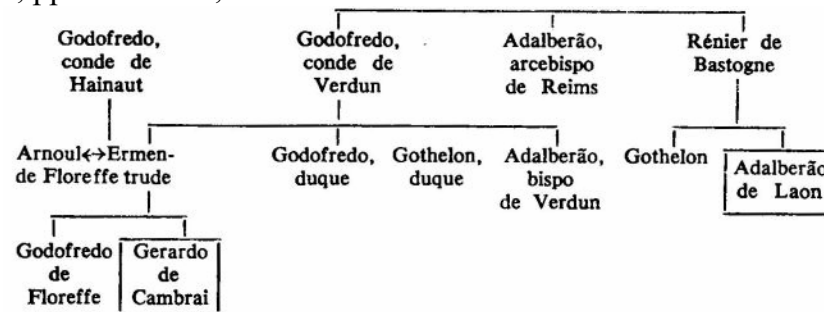
abjecto”. De uma coisa, todos na corte de Filipe Augusto e Luís VIII estavam convencidos: no princípio do *Romance da Rosa*, é a Ociosidade quem vigia, atenta, à porta do Jardim – quer dizer da corte, do belo mundo, da sociedade ordenada.

A falar verdade, esta quadripartição não estaria já presente, há muito tempo, sob o véu da ternaridade, no imaginário do feudalismo? O número três conduzia o espírito para as perfeições celestes. O número quatro trazia-o para a materialidade da terra. Quando os homens de cultura tomaram consciência de que a cidade saía do seu torpor – e isto a partir do século XI –, que os habitantes das cidades, nos combates pelo poder, [Pág. 382] se tornavam protagonistas cuja força interessava não subestimar, quando a divisão de classes que o modo de produção determina começa lenta-mente a deslocar-se, levando a distinguir, no meio do povo, os homens de “negócios” e os homens de “trabalho”, quando a monarquia se torna algo mais do que um mito – não foi o “género humano” que apareceu dividido, “desde a origem”, em três categorias funcionais: foi, sim, um corpo intermédio, uma elite. Os três estados sobrepunham-se já a uma massa imensa, dominada, humilhada. Esquecida.

Na sala do Jogo da Pela, em 1789, três braços se ergueram em juramento. Não eram braços de trabalhadores. E os deputados dó Terceiro Estado, homens bem instalados que se propunham então destruir o “feudalismo”, não eram trabalhadores: eram os “plebeus” do tratado *Do Amor*. Como os Encapuçados, que também não eram proletários, eles reclamavam a liberdade e a igualdade *naturais*. Mas reclamavam-na para si, no seio da classe dominante, cujo domínio achavam não dever ser abolido. Assim permaneceu aberta a fractura primordial, o fosso para além do qual se viam, especadas como sentinelas vigilantes, as “classes trabalhadoras”. Não vejo que este fosso esteja hoje completamente nivelado. Nem que a velha utopia, a miragem, tenha deixado de perseguir os espíritos, qual

fantasma: uma sociedade sem divisões de classes mas que nem por isso deixaria de ser ordenada. O sonho...

- {1}. Ep. 54, PL 77, 785-87.
- {2}. *Mythes et épopées*, vol. I, Paris, 1968, p. 15.
- {3}. G. Baechler: *Qu'est-ce que l'idéologie?* Paris, 1976.
- {4}. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 210.
- {5}. *La société féodale*, 2.^a edição, Paris, 1966, p. 406.
- {6}. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, p. 319.
- {7}. D. Dubuisson, "L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, p. 61, n.º 3, está no direito de corrigir-me e afirmar que a teoria das três ordens não foi construída, mas apenas, como diz, "atualizada".
- {8}. W. H. Sewell, "États, Corps et Ordres: Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime", *Sozialgeschichte Heute (Festschrift H. Rosenberg)*, Göttingen, 1974.
- {9}. R. T. Coolidge, "Adalbero, Bishop of Laon", *Studies in Medieval and Renaissance History*, II, 1965; C. Carozzi, o "Carmen ad Rodbertum regem" d'Aldabéron de Laon, Edição, tradução e tentativa de explicação, tese defendida em 1973 na Universidade de Paris IV e, infelizmente, ainda não editada; T. Schieffer, "Ein Deutscher Bishof des 11. Jhd., Gerard de Cambrai (1012-1051)", *Deutsches Archiv*. 1937; H. Sproemberg, "Gerhardt I, Bischof von Cambrai (1012-1051)", *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, Berlim, 1971.
- {10}. Eis, segundo M. Bur, *La formation du Comte de Champagne. Vers 950, vers 1050*, Nancy, 1977, pp. 128 e 204, as afinidades entre Gerardo e Adalberão.



Para esta genealogia: Hlawitschka, *Die Anfänge des Hauses Habsburg-Lothringen. Genealogische Untersuchungen zur Geschichte Lothringens und des Reiches im 9., 10 und 11 jhd.*, Sarrebruck, 1969.

- {11}. Acerca do cargo do *princeps*, em último lugar: K. F. Werner, "Westfranken-Frankreich unter den Spätkarolingern und frühen Kapetinger (888-1060)", *Handbuch der europäischen Geschichte*, T. Schieder ed., I, Klett, 1977.
- {12}. J. Batany, *Approches du Roman de la Rose*. Paris, 1973.
- {13}. P. E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jhd.*, 2.^a ed., 1960.
- {14}. *Carmen*, v. 366 (refiro-me à edição organizada por C. Carozzi).
- {*}. Em francês "sagesse". Palavra para a qual não encontro tradução. Esta expressa ao mesmo tempo serenidade, cultura, prudência, experiência. Achei pois aportuguesá-la, com a liberdade pessoal de utilizar uma palavra nova. (N. da T.)

- {15}. *Carmen*. vv. 258-259
- {16}. L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne*, Ítaca, 1959 (a *Disputatio de rhetorica* de Alcuíno é pois um tratado sobre a realeza, W. Ullman, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, 1969).
- {17}. MGH, SS, VII; a frase aparece na página 485.
- {18}. MGH, SS, VII; a frase aparece na página 485.
- {19}. “Kritisch onderzoek omtrent de datering van *Gesta episcoporum cameracensium*”. Revista Belga de Filosofia e de História, 1975.
- {20}. *Gesta III*, 52, MGH, 486.
- {21}. O. Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11., 12. Jhd.*, Berlim, 1935.
- {22}. *Gesta III*, 44. MGH, 482.
- {23}. *Gesta III*, 37, MGH, 480.
- {24}. G. de Smet, *De Paces Dei der bisdommen van het graafschap Vlaanderen (1024-1119)*. *Kritische studie en tekstvitgave*, tese, Lovaina, 1956, inédita; H. Platelle, “La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle”, *Sacris Erudiri*, 1971, 101-173; J.-F. Lemarignier, “Paix et réformes monastiques en Flandre et en Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations”, *Mélanges Yver*, Ruão, 1976.
- {25}. Acerca deste texto, em último lugar, E. van Mingrot, “Acta Synodi Attrebatensis (1025): problèmes de critiques de provenance”, *Studio Gratiana*, 1976 (Mélanges G. Fransen), pp. 201-230.
- {26}. *Gesta III*, 27., MGH, 174.
- {27}. Bonnaud-Delamare, “Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XI^e siècle”, *Boletim filológico e histórico*, anos de 1955-1956 (1957), publicou, ao mesmo tempo, estes dois textos.
- {28}. PL 142, 1294.
- {29}. PL 142, 1289.
- {30}. PL 142, 1294.
- {31}. PL 142, 1307-1309.
- {32}. PL 142, 1307.
- {33}. PL 142, 1307.
- {34}. PL 142, 1307.
- {35}. PL 142, 1308.
- {36}. PL 142, 1308.
- {37}. PL 77, 34.
- {38}. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, art. Christ. (carta do) III, 1534-1536.
- {39}. Achou bem reunir a última parte do discurso à primeira do fim do capítulo 52 do livro III, MGH, 486.
- {40}. MGH, 486, linhas 48-49.
- {41}. MGH, 486, linha 11.

- {42}. MGH, 485.
- {43}. *Gesta* I, 115.
- {44}. *Gesta* III, 40, 43, 48.
- {45}. *Gesta* II, 4.
- {46}. *Gesta* II, 19.
- {47}. *Gesta* I, 113.
- {48}. *Gesta* III, 52, MGH, 486, linha 2.
- {49}. *Gesta* III, 52, MGH, 486, linha 17.
- {50}. Ver também, resumido, E. Hegener, “Politik und Heilsgeschichte: “Carmen ad Robertum regem”. Zur “zweiter Sprache” in der politischen Dichtung des Mittelalters”, *Mittellatein Jahrbuch*, 1973.
- {51}. *Carmen*, v. 191-192.
- {52}. *Carmen*, v. 189.
- {53}. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelas, 1958, pp. 62-67.
- {54}. *Carmen*, v. 424.
- {55}. *Carmen*, v. 366.
- {56}. *Carmen*, v. 361, *legibus edocti*; esta expressão é o eco de *per sanctos patres edocti* do último discurso de Gerardo de Cambrai (*Gesta* III, 52), o que confirma a impressão de que esta passagem pertence à primitiva redacção das *Gesta*, escrita em 1025, e que Adalberão conheceu antes de compor o seu poema.
- {57}. Mais outro eco das *Gesta*: Gerardo, contra os seus confrades que pretendiam impor a todos uma única penitência, remete para a “sageza” dos bispos o cuidado de decidir as sanções.
- {58}. *Carmen*, v. 367.
- {59}. *Carmen*, v. 312.
- {60}. R. Southern, *The Making of the Middle Ages*, p. 170.
- {61}. *Carmen*, v. 193.
- {62}. *Carmen*, v. 196-197.
- {63}. *Carmen*, v. 203.
- {64}. *Carmen*, v. 204.
- {65}. *Carmen*, vv. 209-210.
- {66}. *Carmen*, v. 214.
- {67}. *Carmen*, v. 217.
- {68}. *Carmen*, vv. 218-223.
- {69}. *Carmen*, vv. 229-236.
- {70}. *Carmen*, v. 240.
- {71}. *Carmen*, vv. 257-258.
- {72}. *Carmen*, vv. 260-273.
- {73}. *Carmen*, v. 274.
- {74}. *Carmen*, v. 275.

- {75}. *Carmen*, v. 228 e v. 291
- {76}. *Carmen*, v. 282
- {77}. Importa traduzir este texto mais minuciosamente, sacrificando a elegância. Os erros de interpretação de D. Dubuisson vêm, em grande parte, porque ele utiliza uma tradução imperfeita do *Carmen*.
- {78}. Neste ponto, devemos referir-nos a um outro poema que Adalberão rimou segundo o mesmo modelo, *a Somme de la Foi*, editado por Hückel, “Les poèmes satiriques d’Adalbéron de Laon”, *Biblioteca da Faculdade de Letras de Paris*, XIII, Paris, 1901; alguns destes versos são eco dos do *Carmen*:
- Tres in personis quorum substantia simplex
Est natura trium simplex, recti quoque bina
Nam Christi natura duas se dividit in res.
- {79}. *Carmen*, v. 56.
- {80}. *Carmen*, v. 59: a expressão vem ainda do *Libellus* de Arras. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente).
- {81}. *Carmen*, vv. 69-76.
- {82}. *Carmen*, v. 155. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente).
- {83}. *Carmen*, v. 156.
- {84}. *Carmen*, v. 167.
- {85}. Esta é a proposta cluniacense, formulada nomeadamente pelo abade Eudes de Cluny; nos versos 127-128 este não é designado por S. Martinho de Tours, de que era cônego antes de tornar-se monge.
- {86}. *Carmen*, v. 112.
- {87}. *Carmen*, vv. 95-117. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente).
- {88}. H. Platelle, “Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI^e et XII^e siècles”, *Revista belga de Filologia e de História*, 1976.
- {89}. No verso 118 do *Carmen* começa uma paródia à cruzada, onde vemos monges, jovens e velhos, grotescamente derrotados pelos infiéis.
- {90}. *Carmen*, v. 177.
- {91}. *Carmen*, v. 412-416.
- {*}. Vasta floresta da Bretanha, chamada hoje floresta Paimpont, onde os romances da Távola Redonda fazem viver o mágico Merlin. (*N. da T.*)
- {92}. H. Courbin, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Paris, 1977, p. 19.
- {93}. O que Sewell viu muito bem, a propósito da sociedade do Antigo Regime e do clero, a principal das ordens.
- {94}. *Carmen*, vv. 302-303.
- {95}. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 58.
- {96}. *Histoire sociale de l’Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 144. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente).

- {97}. H. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, vol. 4, Paris, 1922, pp. 635-636.
- {98}. B. Merlette, “École et bibliothèque à Laon du déclin de l'antiquité au développement de l'université”, *Boletim filológico e histórico*, 1975.
- {99}. *Gesta*, III, 52.
- {100}. Alguns trabalhos preliminares facilitam esta investigação. Em particular L. Manz, *Die Ordgedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedanken*, Estutegarda, Berlim, 1937; H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historisch Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle, 1941; Heinemann, “Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13-15. Jhd”, *Theodor Frings zum 80. Geburtsag*, Berlim, 1937; Y. Congar, “Les laics et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XI^e-XII^e siècles”; *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milão, 1968.
- {101}. J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973, p. 101.
- {102}. “Comme je me rappelle l'avoir dit dans les livres moraux”, PL 76, 203.
- {103}. *Sentences*, III, 47, PL 83, 717.
- {104}. Ver a variante, PL 76, 203. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente)
- {105}. *Enarratio in Psalmis*, 39, 6, PL 36, 466. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente)
- {106}. I Cor., 15, 22-23.
- {107}. PL 2, 864.
- {108}. *De Institutione Regia*, 10.
- {109}. MGH, Cap. I, 33.
- {110}. *Sermo*, IX, PL 89, 860.
- {111}. *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticarum rerum*, MGH, cap. II, 515. 89
- {112}. C. Carozzi, 1, c.
- {113}. RHF, X, 463.
- {114}. Manuel, X, 3.
- {115}. C. Nicolet, “Essai d'histoire sociale: l'ordre équestre à la fia de la république romaine”, *Ordres et Classes* (colóquio de história social de Saint-Cloud), 1973.
- {116}. P. Kühler, “Ordo”, Pauly-Wissowa, nova edição abreviada, Estutegarda, 1935, 35, 930-934.
- {117}. *De Officiis*, I, 4.
- {118}. 19, 13 (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente)
- {119}. *De exhortatione castitatis*, PL, 2, 922.
- {120}. *Ad uxorem*, I, 7 (PL 1, 1398), *De monogamia*, XII (PL 2, 997).
- {121}. Schwanz, *Publizistische Sammiung zum acacianischen Schisma*, Munique, 1934, p. 7 e ss.
- {122}. MUG, *Epist.* 3, 56.

- {123}. *Tusculanes, IV, 24*
- {124}. A palavra *ordo* não figura aqui, ao contrário do que E. Delaruelle deixaria crer, “Essai sur la formation de l'idée de croisade”, *Boletim de literatura eclesiástica*, 1944: “En relisant le *De Institutione Regia* de Jonas d'Orléans”, *Mélanges Halphen*, 1951.
- {125}. *Codex Carolinus*, MGH, Ep. K. Aevi, 480.
- {126}. MGH, *Leges*. II, 2.
- {127}. Incluído na sua biografia por *Paschase Radbert*, PL 120, 1609.
- {128}. *Liber de exordiis* (841), MGH, Cap. II, 515.
- {129}. MGH, Ep. K. Aevi, 3, 226.
- {130}. W. Ullmann, *The growth of legal government in the Middle Ages*, Londres, 1955, p. 143.
- {131}. M. Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*, Princeton, 1936, II, estampa 169.
- {132}. MGH, Ep. K. Aevi, 191-192.
- {133}. Th. Chaplow, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, 1971.
- {134}. PL, 23, 213-214.
- {135}. G. Folliet, “Les trois catégories des chrétiens. Survie d'un thème augustinien”, *Année Théologique augustinienne*, 1954, 77-96.
- {136}. PL 75, 535.
- {137}. PL 76, 976.
- {138}. *Vita Burchardi*, escrita na mesma altura das *Gesta*, MGH, SS, IV, 840, citado por J. Batany, “Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil”, *Etudes ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévales* (colóquio de S. Benedito-sur-Loire, 1969), Auxerre, 1975.
- {139}. Ed. Lair, *Mémoire de la Société des Antiquaires de Normandie*, XXIII, Caen, 1865.
- {140}. G. Duby, “L'image du prince en France au XI^e siècle”. *Cadernos de História*, 1972.
- {141}. Prentout, *Étude critique sur Dudon de Saint-Quentin*, Paris, 1910.
- {142}. L. Musset, “Le satiriste Garnier de Rouen et son milieu”, *Revista da Idade Média latina*, 1954, 240-241.
- {143}. K. F. Werner, “Quelques observations au sujet des débuts du duché de Normandie”, *Mélanges Yver*, Paris, 1976.
- {144}. Ed. Lair, p. 201.
- {145}. J.-F. Lemarignier, “Autour de la royauté française du IX^e au XII^e siècle”, *Biblioteca da Escola de Diplomacia e Diplomática*, 1956.
- {146}. A. Vidier, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoit*, 1965, pp. 104-105; J.-F. Lemarignier, “L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne”, *A Cluny*, 1959, pp. 302-315.
- {147}. L. c. nota, 5, p. 107.
- {148}. PL. 139, 471-472.
- {149}. PI. 139, 464.
- {150}. PI- 139, 463.

- {151}. PI- 139, 464.
- {152}. *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanke*, pp. 86-87.
- {153}. *Histoire des fils de Louis le Pieux*, ed. Lauer, IV, 2.
- {154}. *Ep. 17 (793)*, MGH, *Ep. IV*, p. 51.
- {155}. MGH, *Cap. I*, 303.
- {156}. II, 954-957, ed. FARAL, Paris, 1932.
- {157}. *Ibid.* I, 151.
- {158}. MGH, SS, XV, 512-513.
- {159}. *Collationes*, II, 7, PL 133, 554.
- {160}. *Vita Geraldi*, II, 8, PL 133, 675.
- {161}. “Toute la religion est dans le refus du monde”, *Collationes*, III, 23, PL 133, 607.
- {162}. *Vita Geraldi*, II, 16, PL 133, 679.
- {163}. *Vita Geraldi*, II, 37.
- {164}. *Vita Geraldi*, I, 8, PL 133, 647.
- {165}. *King Alfred's Old English Version of Boetius De Consolatione Philosophiae*, ed. Sedgefield, Oxford, 1899, pp. 40-41 (trad. M. M. Dubois, *La littérature anglaise du Moyen Age*, 1962, pp. 19-20).
- {166}. E. Duckett, *Alfred the Great and his England*, 1957; P. J. Helm, *Alfred the Great, A. Reassessment*, 1963.
- {167}. Ph. Grierson, in *Revista Inglesa de História*, 194”, pp. 529-561.
- {168}. B S. Donaghy, “The Sources of King Alfred's Translation of Boethius *De Consolatione Philosophiae*”, *Anglia*, 1964; R. Otten, *König Alfreds Boethius*, Tübingen, 1964; F. A. Payne, *King Alfred and Boethius*, Madison, 1968.
- {169}. A frase é de Wendy Davies que tratou destas matérias no meu seminário, em 1972.
- {170}. E, mais recentemente, o seu aluno Dubuisson, “L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres”, *Revista de História das Religiões*, 1975. E preciso notar que o estudo de Dubuisson mostra de facto esquemas intelectuais muito diferentes: pensa-se mais em sociedade quaternária do que ternária: a vida de S. Patrick, que ele comenta (pp. 54-55), proclama que o rei gera outros reis, guerreiros e padres; mas o povo constitui uma categoria inteiramente separada.
- {171}. G. Lanoe, “Approche de quelques évêques-moines en Angleterre au X^e siècle”, *Cadernos de Civilização medieval*, 1976.
- {172}. M. M. Dubois, *Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au X^e siècle*, Paris, 1942.
- {173}. *Lives of the Saints*, XXV (ed. E. Keat, *Aelfric's Lives of the Saints being a Set of Sermons of the Saint's Days*, *Early English Texts Society*, 111, 120).
- {*}. Na edição original, este parágrafo está incompleto. Termina com a palavra “dinamar-”
Optamos por completar a palavra. (Nota dos digitalizadores).
- {174}. *Pseudo Egberti Exceptione.*, 161 (ed. Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England*, II, 126).
- {175}. De vetero et novo testamento, ed. Grawford, *The Old English Version of the*

- Eprateutch, Aelfric's Treatise on the Old Testament and his Preface to Genesis, Londres, 1922, 71.
- {176}. A mais recente edição é de K. Jost, Berna, 1959.
- {177}. Ed. Jost, pp. 55-58.
- {178}. W. Davies.
- {179}. PL 117, 953.
- {180}. O monge da abadia mais próxima de Vauclair fá-lo ainda em 1160, Ms. de Laon 85, f.^a 81.
- {181}. *Carton des Rois. Robert II*, pp. 158-159.
- {182}. Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova II*, Paris, 1739, 1296.
- {183}. BN lat. 1141; M. T. Gousset, “La représentation de la Jérusalem céleste à l’époque carolingienne”, *Cadernos arqueológicos*, 1974.
- {184}. Assim, as teorias que Suger se esforçou por pôr em prática, por hierarquização dos serviços feudais, emanam dele directamente.
- {185}. *Hiérarchie céleste*, 165.
- {186}. Na segunda metade do século XVII, os bispos, desde Bérulle, referem-se ao pseudo-Dinis para justificar a desigualdade social.
- {187}. *Hiérarchie céleste*, 165.
- {188}. *Hiérarchie céleste*, 273.
- {189}. *Traité des noms divins*, 729.
- {190}. *Hiérarchie céleste*, 164
- {191}. *Ep. IX*, 1108.
- {192}. *Hiérarchie céleste. I*, 3.
- {193}. *Hiérarchie céleste, I*, 50.
- {194}. *Hiérarchie céleste, VI*, 2.
- {195}. *Hiérarchie céleste, IX*, 24; B. Vallentin, “Der Engelstaat. Zur Mittelalterlichen Anschauung von Staat (bis auf Thomas von Aquino)”, *Grundrisse und Bousteine zur Stoats-und Geschichtslehre* (Mel. G. Schmoller), Berlim, 1908.
- {196}. *Hiérarchie céleste*, 505.
- {197}. *Manual, IX*, 3; *Capit. II*, 451.
- {198}. Em especial no Missal de Saint-Deals, BN, lat. 9436. f.^a 15.
- {199}. O Guillot, “La consécration de l’abbaye de Beaulieu-les-Loches”, *Actas do Colóquio medieval de Loches em 1973. Mémoires de la société archéologique de Touraine, IX*, 1975.
- {200}. R. Roques, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, 1954, 9. 174.
- {201}. *Hiérarchie ecclésiastique*, 501.
- {202}. Estes textos foram de novo explorados por J. F. Lemarignier, *Le Gouvernement Royal aux premiers temps capétienne*, Paris, 1965.
- {203}. R. H. Bautier, “L’hérésie d’Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle. Documents et hypothèses”, *Congress des Sociétés savantes, Reims, 1970, Boletim*

de Filologia e de História, 1975.

- {204}. H. Taviani “Naissance d'une Hérésie en Italie du Nord au XI siècle”, *Annales E. S. C.*, 1974.
- {205}. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, p. 218.
- {206}. H. Taviani, “Le mariage dans l'hérésie de l'an mil”, *Annales E. S. C.*, 1977.
- {207}. Últimas novidades: B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlim, 1958; H. Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Estutegarda, 1964; H. E. J. Cowdrey, “The Peace and the Truce of God in the eleventh Century”, *Past and Present*, 1970.
- {208}. G. Duby, “La diffusion du titre chevaleresque sur le versant méditerranéen de la Chrétienté latine”, *La noblesse au Moyen Age*, Paris, 1976
- {209}. *Gesta episcoporum autissiodorum*, RHF X, 172.
- {210}. D. F. Callahan, *Adhémar de Chabanne et la paix de Dieux*, Annales du Midi, 1977.
- {211}. H. Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris, 1975, p. 120.
- {212}. *Ibid.*, p. 141.
- {213}. *La Catalogne du milieu du X' à la fin du XI' siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1975.
- {214}. J. Johrendt, *Milites und Militi in 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertum in Frankreich und Deutschland*, Nuremberga, 1971.
- {215}. Conforme opinião de J.. Le Goff, *L'Europe aux IX^e-XI^e siècles. Aux origines des Etats nationaux*, Varsóvia, 1968, p. 69, n° 14.
- {216}. Devereux, em A. Besançon, *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, Paris, 1974, p. 138.
- {217}. *Carmen*, v. 197.
- {218}. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de ta société*, p. 112.
- {219}. A carta *De episcopis ad bella precedentibus* de Fulbert de Chartres, PL 141, 225-260, faz eco, desse lado da Mancha, das proposições d'Aelfric e de Wulfstan.
- {220}. MGH, SRM, II.
- {221}. R. Folz, “Traditions hagiographiques et culte de saint Dagobert, roi des Francs”, *Le Moyen Age*, 1963; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heilingen*, 1965, p. 403, n° 604; K. H. Krüger, *Königsgrabkirehen der Franken*, Munique, 1971, pp. 190-193. Estes historiadores concordaram em datar o texto do último terço do século XI. Junto-me a esta hipótese; a de C. Carozzi (Congrès des Sociétés savantes, Lille, 1976) não me convence. Carozzi acha que a *Vita* foi redigida muito mais cedo, antes de 1040; de contrário - comenta - a hagiografia não teria deixado de atribuir ao seu herói real o poder taumatúrgico que Helgaud atribuía a Roberto, o Piedoso. Será prova bastante? Não era a cura do corpo, mas a fertilidade da terra que os peregrinos de Stenay esperavam de S. Dagoberto, como outros camponeses também, correndo a tocar as franjas do manto do rei Henrique IV da Germânia. C. Carozzi, em todo o caso, afirma que o texto é anterior a 1069, apoiando-se no facto de que se não trata de monges. É verdade-mas a *Vita* não fala senão de peregrinos de acaso, gente que se desloca, seculares. Um outro indício inclina, penso eu, a que se situe a redacção da vida de Dagoberto nos decénios que precederam

1100. Num dos manuscritos que no-la transmitem, o texto é seguido de uma genealogia régia. C. Carozzi vê neste facto a prova, mas sem dúvida não tem razão, de que os duques da Baixa-Lorena desejavam simultaneamente pôr em evidência os laços que ligavam a sua linhagem à dos monarcas francos e, ao glorificar-se Dagoberto, adquirirem um antepassado santo. Parece pouco provável que os duques tenham desejado exaltar um soberano dos anos vinte ou trinta do século XI. Nessa altura, com efeito, *a Gesta dos Bispos de Cambrai* o mostram, a casa de Ardenas opunha-se violentamente ao rei da Germânia, como aos *Carlenses*. Pelo contrário é natural que o duque mandasse celebrar as virtudes do *rex pacificus*, quer em 1069, quando restaurava no seu domínio um santuário para relíquias quer depois de 1087, tendo a Lorena cabido a Godofredo de Bouillon, neto de Godofredo, o Barbudo, verdadeiro descendente dos Carolíngios e muito preocupado em conhecer a sua ascendência (ver o estudo da *Genealogia committum Bulloniensium* da autoria de L. Génicot, *Etudes sur les principautés carolingiennes*, Lovaina, 1975). Não creio pois que a *Vita Dagoberti* tenha sido contemporânea das proclamações de Adalberão e de Gerardo.

{222}. 28, p. 515; 29, p. 521.

{223}. P. 515.

{224}. *Vita Trudonis, IV* (MGH, SRM, VI, 276): “venandi ritum ut mos est regii pueri; Gesta Dagoberti primi regis Francorum, II (MGH, SRM, II, 401): “cum autem adolescentiae aetatem ut genti Francorum moris est venationibus exerceret”.

{225}. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957.

{226}. Ed. R. H. Bautier e G. Labory, Paris, 1965.

{227}. 30, p. 129.

{228}. 30, p. 129.

{229}. 30, p. 137.

{230}. 30, p. 138.

{231}. Num estudo no prelo, do texto de Helgaud.

{232}. 27, p. 126.

{233}. *Vita Burchardi comitis Vindoeinensis, Corboliensis, Meledunensis e Parisiensis*, ed. Bourel de la Roncière, Paris, 1892.

{234}. Muito mal editado por E. de Certain, SHF, 1858, que A. Vidier corrige, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire*.

{235}. I, pp. 192-198.

{236}. RHF, XI, 381.

{237}. P. 193.

{238}. P. 196.

{239}. P. 194.

{240}. *Pedites*, p. 196.

{241}. P. 194.

{242}. *Clerici*, p. 197.

{243}. P 193, p. 196.

- {244}. P. 193-194.
- {245}. P. 194.
- {246}. P. 196.
- {247}. P. 194.
- {248}. *Utriusque sexus et ordinis*, IV, 13; II, 4, 15.
- {249}. III, 8, 26; TV, 1, 4.
- {250}. IV, 13.
- {251}. II, 9.
- {252}. IV, 4.
- {253}. IV, 5, 15.
- {254}. IV, 4, 10; IV, 5, 4; V, 1, 16.
- {255}. IV, 6, 18.
- {256}. *Ep.* IV, 21, PL, 157, 162.
- {257}. *Gesta Francorum, Hist. des croisades*, III, 324.
- {258}. *Hist. hierosolymitana*, PL 166, 1086.
- {259}. Status synodaux romains de 1096, T. Bisson, "The organised Peace in southern France and Catalonia. Ca. 1140-ca. 1233", *The American Historical Review*, 1977.
- {260}. Raymond d'Aguilher, *Historia francorum, Hist. des croisades*, III, 254.
- {261}. PL 159, 916.
- {262}. A. L'Huillier, *Vie de saint Hugues*, p. 610.
- {263}. *Bibliotheca Cluniacensis*, 439, 440.
- {264}. III, 29, PL 143, 1.188-1119
- {265}. C. VII. 122, 1.
- {266}. *Ep.* 17, PL 158, 1081.
- {267}. Y. Labande-Maillefert, em *I laici nella societas christiana del secolli 11. e 12.*, Milão, 1966, estampa XII, pp. 519-520.
- {268}. Cito os documentos maconeses: *Cartulaire de Saint-Vincent-de-Mâcon* (ed. Ragut), n.º 548 (1079-1096) e 598 (1096-1124); *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (ed. Bernard e Bruel), n.º 3726 (1097).
- {269}. J. Batany, *Approches du Roman de la Rose*, p. 85.
- {270}. J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France*, Nova Iorque, 1970.
- {271}. III, 15.
- {272}. III, 10.
- {273}. C. 17, q. 4, c. 38.
- {274}. I, 6.
- {275}. *Gesta dei*, V.
- {276}. I, 21.
- {277}. I, 21, 22.
- {278}. III, 19.

- {279}. III, 7.
- {280}. *Gesta*, I.
- {281}. *Gesta*, VII.
- {282}. *Gesta*, VII.
- {283}. *Gesta*, II.
- {284}. *Sermones in diversis*, IX, 2, 3, PL 183, 566; *Sermo* 35, PL 183, 634.
- {285}. Geoffroy de Saint-Blaise-d'Aumont, *Hom. in script.* XII, PL 174, 1112-1113.
- {286}. Idung de Prüfening, *Argumentum super quatuor questionibus*, III, ed. R. B. C. Huyens, “Le moine Idung et ses deux ouvrages”, *Studi medievali*, 1972.
- {287}. Ep. 365, PL 182, 570.
- {288}. Nota referida pelo seu companheiro Geoffroi d'Auxerre, *Declamationes ex sancti Bernardi sermonibus*, X, PL 184, 444.
- {289}. *Statuta ordinis cisterciensis*, I, 108.
- {290}. Ep., 116, PL 197, 336.
- {291}. J. Leclercq, “Un document sur l'origine des Templiers”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1957.
- {292}. PL 182, 924.
- {293}. *Vita Ludocivi*, II.
- {294}. *Ibid.*, VI, 21.
- {295}. *Ibid.*, 29.
- {296}. *Hist. eccl.*, ed. Le Prévost; III, 125. (Nota dos digitalizadores: a edição original n especifica o local desta nota. Optamos por inseri-la aleatoriamente)
- {297}. *Ibid.*, IV, 250.
- {298}. *Ibid.*, XII, 364.
- {299}. PI, 172, 1081 e 1590.
- {300}. M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976, p. 130 e seguintes.
- {301}. M. Durliat, “La tribune de Serrabone et le jubé de Vezzolano”, *Mel. Piot*, LX, 1970.
- {302}. Manuscrito de Bruges, f.º 55.
- {303}. Manuscrito de Leon, 85, f.º 94.
- {304}. B. N. lat. 8865, f.º 102.
- {305}. *Supra*, p. 139.
- {306}. A mais tardia ocorrência deu-se com o inglês Estêvão Langton.
- {307}. D. F. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1964.
- {308}. Esta imagem ternária, também hierarquizada, explica igualmente a organização do poder na sociedade cristã. *Caritas* (o Espírito Santo, mas também o povo laico a quem parece natural fazer-se a exigência de caridade) está subordinada à *sapientia* (o Cristo e também os clérigos), laicos e clérigos permanecendo submetidos ao poder do Pai: inconscientemente a Igreja secular da Ilha-de-França apressava-se a reconhecer o poder paternal do rei capetíngio.

- {309}. PL 176, 966. Note-se a metáfora: pela entrega do penhor elevava-se o contrato matrimonial; a alma, aqui, é a esposa de Cristo; Hugo reflectiu maduramente acerca do casamento, porque foi, no século XII, uma das tarefas dos clérigos-eles rematavam assim a obra de Hincmar de Reims e de Gerardo de Cambrai –, reforçar pela sacramento o que consideravam o quadro fundamental da sociedade laica: a conjugalidade.
- {310}. PL 176, 630.
- {311}. PL 176, 416.
- {312}. III, 2, 3.
- {313}. W Cahn, “The Tympanum of the Portal of Saint Anne at Notre Dame of Paris and the Iconography of the Division of Powers in the Middle Ages”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 1969.
- {314}. PL 176, 417-418.
- {315}. *Supra*, p. 92.
- {316}. No fim de tantos trabalhos, interessam os de Y. Lefèvre e de R. D. Crouse, M. O. Garrigues, “Quelques recherches sur l'oeuvre de Honorius Augustodunensis”, na *Revista de História da Igreja*, 1975.
- {317}. PL 172, 1147-1149.
- {318}. PL 172, 828-829.
- {319}. Bonizon de Sutri (por volta de 1090-1099) no *Livro da Vida Cristã* (ed. Perels, Berlim, 1930) separava também os homens à maneira gregoriana: os súbditos e os prelados; a ordem clerical e a ordem laica; a responsabilidade do pecador - dizia - depende tanto do lugar que ocupa na sociedade como da natureza da falta; para ele, o corte essencial está entre a “plebe” e os detentores do poder. Entre estes contam-se os cavaleiros, para quem (VII, 28) constrói uma moral particular, forjada no modelo real. No livro VIII, Bonizon dividia os “súbditos da ordem laica” em três grupos: os artífices, os mercadores e os camponeses” cujo trabalho é sem pecado”. Mas inspirava-se em Rathier de Verona (C. Leonardi, “Raterio e Marziano Capella”, *Italia medioevale e umanistica*, II, 1959, e as Actas do recente colóquio, *Raterio di Verona*, Todi, 1970-1971) que, nos seus *Praeloquia*, levava bem longe a dissecação do corpo social, examinando atentamente, a nível inferior aos príncipes e aos nobres, os diversos estados (darei antes diversos serviços domésticos, porque o modelo global é o da casa do príncipe, a de Deus, a do rei), os das *milites, artífices, negociatores, mercenarii*.
- {320}. *Livre des douze questions* (antes de 1115), PL 172, 1117.
- {321}. Uma delas vem, directamente, de Dinis: *perfecti, imperfecti, ypocrite*, PL 172, 1011.
- {322}. PL 172, 166.
- {323}. PL 172, 1260.
- {324}. PL 172, 586.
- {325}. PL 172, 1128 e 874.
- {326}. PL 172, 361.
- {327}. PL 172, 441.
- {328}. H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux im deutschen Bibliotheken*, Münster, 1936, p. 153.

- {329}. G Duby, *Medieval Marriage*, Baltimore, 1978.
- {330}. M. Godelier, “Infrastructure, société, histoire”, *Dialectiques*, 1977.
- {331}. *Ep.* 179, PL 190, 652.
- {332}. Ed. Webb, II, 282.
- {333}. Ed. Webb, II, 58.
- {334}. VIII, 17.
- {335}. VI, 25.
- {336}. V. 10, Webb, I, 325.
- {337}. VI, 3.
- {338}. VI, 20; VI, 25; I, 3.
- {339}. Ed. Fahlin, v. 13 242-13 243.
- {340}. V. 13 251-13 253.
- {341}. V. 13 255.
- {342}. V. 13 247-13 248.
- {343}. V. 13 249-13 250.
- {344}. Ed. Fahlin, pp. 368-369.
- {345}. V. 32 273 e 32 314.
- {346}. D. Rocher, *Thomasin von Zerclaere: der Wälsche Gast* (1215-1216) Paris-Lille, 1977.
- {347}. V. 32 268-32 269.
- {348}. Ed. Halphen e Poupardin, *Chroniques des comtes d'Anjou e des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.
- {349}. Pp. 183-184.
- {350}. Pp. 191-192
- {351}. Pp. 195-196.
- {352}. Ed. Krems, Marburgo, 1887. C. Hard of Segerstad, *Quelques commentaires sur les plus anciennes chansons d'état françaises: le Livre des manières d'Etienne de Fougères*, Upsala, 1906; O professor Köpezy, de Budapeste, preparou uma nova edição deste texto.
- {353}. V. 673-676.
- {354}. V. 677-680.
- {355}. V. 681-684.
- {356}. V. 705-706.
- {357}. V. 711.
- {358}. V. 707-710.
- {359}. PL 159, 679.
- {360}. PL 159, 997.
- {361}. De que o manuscrito da biblioteca catedral de Durham dá, em finais do século XII, no folio 36, uma extraordinária reprodução gráfica (R. A. B. Mynors, *Durham Cathedral Manuscripts to the End of the XII th Century*, 1939).
- {362}. A ilustração do manuscrito é reproduzida por J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 344.

- {363}. J. Leclercq, “Les *Distinctiones super cantica* de Guillaume de Ramsey”, *Sacris Erudiri*, 1958.
- {364}. Ed. Halphen-Poupardin, p. 35.
- {365}. Pp. 140-142.
- {366}. A situação do problema está bem posta em F. Cardini, “La tradizione cavaleresca nell'Occidente medioevale. Un tema ricerca tra storia e “tentazione” anthropologiche”, *Quaderni medioevali*, 1976.
- {367}. P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval*, Roma, 1973.
- {368}. Veja-se, por exemplo, as crônicas alsacianas citadas por K. Bosl, “Caste, ordre et classe en Allemagne (d'après un choix d'exemples allemands)”. *Problèmes de stratification sociale*, Paris, 1968: a crônica de Étichon: “l'équipe (*família*) das gentes a que chamamos militares (ou cavaleiros) quer dizer nobre e belicosa”; crônica de Ebersheim relatando que César, após a conquista, teria recomendado aos *príncipes* que não tratassem os *milites* como *servi ou famuli*, mas como *defensores* e senhores, não exigindo deles qualquer trabalho servil, mas somente o exercício do seu “mester”.
- {369}. Cf. E. Otto, “Von der Abschliessung des Ritterstandes”, *Historische Zeitschrift*, que mostra a Constituição contra os revolucionários, excluindo, da cavalaria, para que ela se mantenha pura, os camponeses, porque são servos, os filhos dos padres porque são bastardos, isto é, tudo o que sai das duas outras ordens, trabalhadores e oradores.
- {370}. J. Fleckenstein, “Friedrich Barbarossa und das Rittersium. Zu Bedeutung der grossen Mainzer Hoftage von 1184 und 1188”, *Festschrift Heimpel*, Göttingen, 1972: “Die Entstehung des niederen Adels und das Rittersium”, *Herrschaft und Stand*, Göttingen, 1977.
- {371}. M. Parisse, *La noblesse lorraine. XI-XIII siècles*, Lille-Paris, 1976. A evolução parece semelhante na França do Norte. Em Mâconnais, só um pouco mais tarde (primeiro indício, 1188, *Recueil des chartes de Cluny*, n.º 4331) o termo “messire” se aplica a todos os cavaleiros mas apenas a estes.
- {372}. Nas cartas lorenas, o termo *armiger* aparece em 1176; o equivalente, *domicellus*, introduz-se por volta de 1220 nos documentos desta espécie de origem maconesa.
- {373}. C. Vogel e R. Elze, *Le pontifical romano-germanique au X^e siècle*, ed. Paris, 1972.
- {374}. Manuscrito de Wolfenbüttel, Andrieu, *Ordines romani*, II, 445.
- {375}.) Editado no século XVI por M. Hittorp segundo um manuscrito perdido do século XII, *Andrieu*, I, 188 e 509, C. Vogel e R. Elze, III, p. 45, n.º 74.
- {376}. VI, 10, PL 199, 602.
- {377}. VI, 13, PL 199, 608.
- {378}. PL 212, 743-744.
- {379}. Escrevendo também por volta de 1185, Pierre de Blois (Ep. 94, PL 207, 294) fala destes ritos como de coisa recente: “hoje os jovens cavaleiros retiram eles próprios a espada do altar, declarando-se assim filhos da Igreja”.
- {380}. *Summa de arte predicandi*, PL 210, 185-187.
- {381}. L. Maranini, “Cavalaria e cavalieri nel mondo di Chrétien de Troyes”, *Mélanges Frappier*, Genebra, 1970, II, 737-755; P. Le Rider, *La chevalerie dans le Conte du Graal*

- de Chrétien de Troyes, Paris, 1977.
- {382}. “Sémantique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XII^e siècle”, *Annales E. S. C.*, 1976.
- {383}. “La notion de chevalerie dans les chansons de geste au XII^e siècle. Étude historique du vocabulaire”, *Le Moyen Age*, 1975.
- {384}. G. Duby, “La diffusion...”.
- {385}. V. 16032 e ss.
- {386}. *The Vulgata Version of Arthurian Romance*, ed. O. Sommer, Washington, 1910, III, 113 e ss.
- {387}. É o único projecto consciente do desenvolvimento de Paris, antes dos de 1820 e 1870, B. Rouleau, *Le tracé des rues de Paris*, 1976, p. 48.
- {388}. Figura eminente, em todo o caso melhor conhecida graças ao trabalho de J. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton, 1970.
- {389}. Ed. J. F. Hinnesbuch, *Spicilegium Friburgense*, 1972.
- {390}. (Nota dos digitalzadores) Não existe a nota referente a essa numeração no livro impresso.
- {391}. PL 139, 506.
- {392}. PL 210, 188.
- {393}. P. Michaud-Quantin, “Le vocabulaire des catégories sociales chez les canonistes et les moralistes du XI^e siècle”, *Ordres et classes*.
- {394}. O de Alexandre Neckham, outro mestre parisiense, abrindo o seu tratado *De la nature* com um capítulo sobre o xadrez.
- {395}. Viena, 1395, B. N. lat. 505.
- {396}. Isaías, f.^o 4.
- {397}. Isaías, f.^o 8.
- {398}. Isaías, f.^o 10.
- {399}. Osias, f.^o 24.
- {400}. Osias, f.^o 23.
- {401}. Isaías, f.^o 8.
- {402}. Isaías, f.^o 8.
- {403}. Isaías, f.^o 8.
- {404}. Recolha das actas de Filipe Augusto.
- {405}. P. Raeds, “The Children's Crusade of 1212”, *Journal of Medieval History*, 1977.
- {406}. *Oeuvre de Rigord et Guillaume le Breton*, SHF, 1882, t. I, pp. 303-304.
- {407}. T. Bisson, *ibid*.
- {408}. Cedo estudado pelos historiadores da burguesia: Garaud, “Les routiers au XII^e siècle”, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, I, 1841-1842; Luchaire, “Un essai de révolution sociale sous Philippe Auguste”, *Grande Revue*, 1900.
- {409}. II, 22, RHF, XVIII, 219.

- {410}. MGH, SS, VI, 534.
- {411}. “Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton”, t. I, pp. 38-39, RHF, XVIII, 251.
- {412}. RHF, XVIII, 251.
- {413}. MGH, SS, XXVI, 443.
- {414}. RHF, XVIII, 729.
- {415}. *Traité de l'amour courtois*, Introdução e tradução de C. Buridant, Paris, 1974. Sobre o texto e o seu autor, arranjo definitivo de A. Karnein, “Auf der Suche nach einem Autor: Andreas, Verfasser von *De amore*”, *Germanisch-romanische Monatschrift*, 1978.
- {416}. I, VI, ed. Buridant, p. 115.
- {417}. J. Batany, *Approche du Roman de la Rose*, p. 18.
- {418}. Ed. Buridant, p. 62.
- {419}. I, VII, Ed. Buridant, p. 141.
- {420}. Ed. Buridant, p. 55.
- {421}. Ed. Buridant, p. 126.
- {422}. Ed. Buridant, p. 141.
- {423}. Ed. Buridant, p. 54.
- {424}. Ed. Buridant, p. 53.
- {425}. Ed. Buridant, pp. 64-65.
- {426}. Lambert d'Ardres, *quando evoca, na sua Historia Comitum Ghisnensium*, 11, MGH, SS, XXIV, 568, *o antepassado da dinastia, Siegfried, prestes a morrer de amores, diz “alterum Andream exhibens parisiensem”*.
- {427}. J. Batany, “Le vocabulaire des catégories sociales dans quelques moralistes français vers 1200”, *Ordres et classes, e “Un prédicateur sémiologue: l'apostrophe au roi du Roman de carité”*, *Mélanges Le Gentil*, Paris, 1973.
- {428}. *Gesta Philippi Augusti*, 203, *Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, t. I, p. 296.
- {429}. T. Zotz, “Bischöfliche Herrschaft. Adel, Ministerialität und Burgentum im Stadt und Bistum Worms (11.-14. Jhdt)”, *Herrschaft und Stand*, Göttingen, 1977.
- {430}. V. 231, 235, 245.
- {431}. V. 236, 237.
- {432}. V. 239.
- {433}. V. 243-244.
- {434}. V. 243-244.
- {435}. V. 241.
- {436}. V. 241.
- {437}. V. 248-249.
- {438}. V. 200-201.
- {439}. V. 248.
- {440}. V. 253-255.
- {441}. V. 283.
- {442}. V. 288.

[{443}](#). V. 292.

[{444}](#). V. 281-202.

[{445}](#). P. E. Schramm, *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939, p. 198.

[{446}](#). C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 200.

[{447}](#). M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 165.

[{448}](#). D. Richet, “Autour des origines lointaines de la Révolution française, élite et despotisme”, *Die französische Revolution*, Darmstadt, 1973.